**UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA**

**Catedra Sociologie şi Istoria Filozofiei**
**Catedra Filozofie**

# DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE

## Partea II

## *EPOCA MODERNĂ ŞI CONTEMPORANĂ*

***Manual***

Aprobat
de Consiliul
ştiinţific al facultăţii
de Filozofie şi Psihologie

**Chişinău – 1999**

**DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE. Partea II (Epoca modernă şi contemporană):** ***Manual*** – Chişinău: Universitatea de Stat din Moldova, 1999. – 438p.

* * *

Redactor ştiinţific – **Maria BULGARU**,
doctor habilitat în filozofie,
profesor universitar

Recenzent – **Petru PASCARU,**
doctor habilitat în filozofie,
profesor universitar
(Universitatea de Arte din Moldova)

* * *

Capitolele şi paragrafele manualului au fost elaborate de colectivul de autori:

| | |
|---|---|
| ***Nicolae GORTOPAN, Ştefan LUPAN*** | – capitolul I; |
| ***Maria BULGARU*** | – capitolul II; |
| ***Lidia DERGACIOV*** | – capitolul III (§ 1,3,4,6); |
| ***Zinaida CHITOROAGĂ*** | – capitolul III (§ 2,5); capitolul V(§ 4); |
| ***Svetlana COANDĂ*** | – capitolul IV; |
| ***Eudochia SAHARNEANU, Ludmila MIRSCAIA*** | – capitolul V (§ 1,2); |
| ***Petru RUMLEANSCHI*** | – capitolul V (§ 3 – 3.1, 3.2, 3.4, 3.5); |
| ***Petru RUMLEANSCHI, Vladimir KRECIKOV*** | – capitolul V (§ 3 – 3.3). |

**© USM, 1999**

# S U M A R

**Capitolul I.** FILOZOFIA EUROPEANĂ ÎN SEC. XVII–XVIII . . . . 5

§ 1. Francis Bacon . . . . . 5
§ 2. Thomas Hobbes . . . . . 15
§ 3. René Descartes . . . . . 22
§ 4. Baruh (Benedict) Spinoza . . . . . 33
§ 5. Gottfried Wilhelm Leibniz . . . . . 41
§ 6. John Locke . . . . . 47
§ 7. George Berkeley . . . . . 58
§ 8. David Hume . . . . . 65
§ 9. Filozofia iluminismului în Franța . . . . . 69

**Capitolul II.** ESENȚA ŞI PARTICULARITĂȚILE ILUMINISMULUI ÎN MOLDOVA . . . . . 89

§ 1. Conceptul iluminismului: modalități de definire . . . . . 89
§ 2. Formarea gîndirii iluministe: trăsături specifice . . . . . 101
§ 3. Etape în evoluția iluminismului . . . . . 119
§ 4. Ionică Tăutu . . . . . 133
§ 5. Gheorghe Asachi . . . . . 140
§ 6. Alexandru Hîjdeu . . . . . 151
§ 7. Constantin Negruzzi . . . . . 172
§ 8. Alecu Russo . . . . . 180
§ 9. Vasile Alecsandri . . . . . 190
§10. Mihail Beideman . . . . . 196

**Capitolul III.** FILOZOFIA CLASICĂ GERMANĂ . . . . . 206

§ 1. Immanuel Kant . . . . . 209
§ 2. Estetica lui Kant . . . . . 218
§ 3. Johann Fichte şi Friedrich Schelling . . . . . 249
§ 4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel . . . . . 252
§ 5. Estetica lui Hegel . . . . . 261
§ 6. Ludwig Feuerbach . . . . . 308

**Capitolul IV.** GÎNDITORI MOLDOVENI DIN A DOUA JUMĂTATE A SEC. XIX–ÎNCEPUTUL SEC. XX . . . . . 313
§ 1. Constantin Stamati-Ciurea şi Bogdan-Petriceicu Haşdeu . . . . . 313
§ 2. Zamfir Ralli-Arbore, Nicolae Zubcu-Codreanu, Victor Crăsescu, Mihail Negrescul . . . . . 329

**Capitolul V.** FILOZOFIA EUROPEANĂ CONTEMPORANĂ . . . 347
§ 1. Caracteristici generale ale filozofiei contemporane occidentale . . . . . 347
§ 2. La începuturile orientării antropologice . . . . . 353
§ 3. Filozofia ştiinţei . . . . . 361
3.1. Pozitivismul şi neopozitivismul . . . . . 362
3.2. Postpozitivismul . . . . . 371
3.3. Neokantianismul . . . . . 387
3.4. Neorealismul . . . . . 401
3.5. Realismul critic . . . . . 409
§ 4. Problema culturii în filozofie . . . . . 414

*CAPITOLUL I*

# FILOZOFIA EUROPEANĂ ÎN sec. XVII–XVIII

## § 1. Francis Bacon

Orientarea nouă a cugetării filozofice în Epoca modernă începe cu Francis Bacon (1561–1626). Alcătuindu-şi sistemul său filozofic, Bacon porneşte de la convingerea că concepţiile filozofice ale trecutului trebuie părăsite şi înlocuite cu altele, al căror fundament să fie o nouă metodă de interpretare a naturii. Această convingere el şi-o formează din cauza că filozofia naturii în sec. al XVI-lea trece printr-o perioadă de criză şi comparativ cu ştiinţele naturale se află într-o stare deplorabilă. Ştiinţele naturale, din contra, înregistrează un şir întreg de descoperiri, care au schimbat radical viziunea oamenilor de ştiinţă asupra lumii. Progresele ştiinţei nu numai că au lărgit brusc orizontul cunoştinţelor lor, dar au trezit în ei şi mari speranţe. Faptul că ştiinţa a reuşit să ajungă la asemenea rezultate, pe care gînditorii antici şi medievali nici măcar nu şi le închipuiau, îi făcea să creadă în puterea raţiunii şi a ştiinţei. Pătrunşi de optimism, ei se aşteptau la noi descoperiri, care urmau să schimbe din temelie tabloul lumii. Faţă de această orientare spre viitor a mentalităţii savanţilor din Epoca modernă, orientarea spre trecut a filozofiei din Epoca Renaşterii nu putea să nu pară învechită. Bacon a sesizat acest contrast şi îl exprimă clar în opera sa *"Noul Organon"*. Ar fi o ruşine pentru omenire, scrie el, ca atunci cînd suma cunoştinţelor a crescut atît de mult, lumea intelectuală să mai rămînă închisă în limitele înguste ale antichităţii. Gînditorii antici credeau că lumea se sfîrşeşte la stîlpii lui Hercule, dincolo de care nimeni nu poate să trăiască. Aceste hotare au fost însă depăşite de îndrăzneţii navigatori şi oamenii vor merge, desi-

gur, din ce în ce mai departe nu numai în descoperirea ținuturilor necunoscute, ci şi în înțelegerea lumii în general.

Pentru a ilustra această idee, coperta primei ediții a "Noului Organon"purta o gravură alegorică, reprezentînd un vas cu pînzele umflate ce trece prin coloanele lui Hercule cu deviza "Mulți le vor străbate şi ştiința va creşte".

Aşadar, în timp ce filozofia naturii continua să rămînă într-o stare deplorabilă, ştiințele naturii au realizat succese importante. Rezultatele ştiinței îi făceau pe savanți şă-şi pună întrebarea despre cauza succeselor ştiinței şi a insuccesele filozofiei. Răspunsul la această întrebare, scrie Bacon, poate fi numai unul. Dacă oamenii de ştiință au ajuns la rezultate mai bune, apoi aceasta se datoreşte faptului că ei s-au servit de metode mai bune decît filozofii. Dacă filozofia vrea să realizeze şi ea progrese asemănătoare celor din ştiință, ei nu-i rămîne decît să adopte metodele ştiinței. Astfel, filozofia modernă începe cu problema metodei.

Această problemă şi-au pus-o, aproape în acelaşi timp, filozoful englez F. Bacon şi filozoful francez R. Descartes. Primul credea că filozofia trebuie să adopte metoda ştiințelor naturii, adică inducția; cel de-al doilea reprezenta metoda ştiințelor matematice, adică deducția.

Bacon a sesizat bine faptul că oamenii în trecut făceau deseori descoperiri ingenioase în ştiință mai mult întîmplător. Ei aşteptau norocul întîmplării, întrucît nu cunoşteau acele metode şi procedee, care ar fi dat muncii lor un caracter mai sistematic, iar descoperirilor – un caracter logic. Descoperirile făcute de ştiința contemporană lui Bacon au demonstrat că ele se bazează pe anumite legi. Aceste legi oamenii le utilizează pentru a produce unele efecte ce erau de folos şi care nu se produc de la sine în natură. Invențiile ce urmau (tunurile, praful de

puşcă, busola etc.) nu erau decît aplicarea practică a unor legi ale naturii. Deci, pentru a face invenţii utile omul are nevoie de a cunoaşte legile naturii. Nu putem porunci naturii decît numai supunîndu-ne ei. Căci natura nu se lasă să fie învinsă decît numai de cei ce ştiu să cunoască şi să aplice legile ei.

Pornind de la această premisă, Bacon pune temelia acelei concepţii, care avea să fie denumită mai tîrziu *pozitivism*. El înaintează vestita formulă: "Puterea omului stă numai în ştiinţă". Pentru a stăpîni natura el trebuie să cunoască legile şi să prevadă printr-însele cursul fenomenelor ei. Aceasta este concepţia pe care Bacon a înaintat-o în pragul Epocii moderne. Dacă toată puterea omului este numai în ştiinţă, atunci este evident, că atît putem cît ştim. De aici rezultă, că atît ştim cît putem. Valoarea ştiinţei constă deci în puterea pe care o dă omului asupra naturii. Această putere este garanţia ultimă a justeţei cunoştinţelor noastre despre lume. Cunoştinţele ce nu ne ajută să influenţăm asupra fenomenului "cunoscut", ce nu se verifică în aplicare, nu pot fi considerate ca fiind adevărate. Acest criteriu, spune Bacon, ne demonstrează zădărnicia sistemelor filozofice ale antichităţii, ale Evului mediu şi ale Renaşterii. Ele toate tindeau să dea cunoştinţa adevărată a naturii, dar nici una nu dădea posibilitatea de a influenţa asupra ei, de a prevedea cursul fenomenelor ei şi de a le modifica. De aceea ele rămîneau în mare măsură doar nişte simple închipuiri subiective. Iar cauza consta în aceea că în trecut filozofii nu studiau natura în realitatea ei concretă, ci se mărgineau la deducţii scolastice. Unica salvare este de a ieşi din izolarea în care trăiau cîndva filozofii, disprețuind contactul cu natura şi aşteptînd ca toate modificările sociale să fie generate de raţiunea lor. Ei credeau că însăşi raţiunea le poate da cunoştinţa naturii. Prin aceasta, filozofii antici şi cei medievali se aseamănă cu painjenii care scot din ei firul cu care îşi ţes pînzele. Trebuie, spune Bacon, să încetăm de a

mai privi raţiunea ca un oracol atotştiutor. Dacă vrem să cunoaştem natura, trebuie s-o studiem pe ea însăşi. Studierea directă a naturii este deci acea cale nouă, pe care Bacon a deschis-o filozofiei în pragul Epocii moderne.

După această caracterizare a punctului de plecare al lui Bacon ne putem da seama de transformarea adîncă ce sa produs în spirite la sfîrşitul Renaşterii şi la începutul timpurilor moderne. Nu întîmplător Bacon era comparat de către filozofii care l-au urmat cu un Prometeu modern. Ştiinţa modernă adaugă astfel lui **Homo sapiens** o nouă dimensiune: **Homo faber**. O cauză esenţială a dezvoltării insuficiente a ştiinţei, scrie Bacon, este reprezentarea eronată a savanţilor despre **obiectul** şi **scopul** ştiinţei. Obiectul ştiinţei, spune el, poate fi numai **natura**, iar scopul ei – cunoaşterea şi stăpînirea fenomenelor naturii.

Bacon îşi elaborează sistemul său filozofic pornind de la premisa că pentru a studia natura trebuie mai întîi să determinăm precis categoriile de fenomene, pentru a nu le amesteca unele cu altele. Această topografie a naturii este o clasificare a ştiinţelor. După ce această clasificare este făcută, aplicînd metoda inductivă, trebuie să observăm direct fenomenele ce alcătuiesc domeniul ei, să observăm cazurile în care ele se produc; să observăm cazurile în care, în împrejurări analoage, nu se produc; să observăm, în sfîrşit, cazurile în care se produc cu intensităţi diferite. Observările acestea să le înregistrăm în trei liste diferite de cazuri – liste pe care el le numea tabele. Să stabilim mai întîi o tabelă a prezenţei pentru cazurile pozitive; să stabilim apoi o tabelă a absenţei pentru cazurile negative. Să stabilim, în sfîrşit, o tabelă a gradelor pentru variaţiile de intensitate cu care se produc fenomenele. Aceste trei tabele sunt primele forme rudimentare ale celor trei metode inductive pe care avea să le formuleze mai precis

John Stuart Mill, adică metoda concordanței, metoda diferenței şi metoda variațiilor concomitente.

Problema metodei, după cum vedem, ocupă în filozofia lui Bacon un loc central. Metoda are o mare importanță ştiințifică şi practică, ea devine o forță transformatoare foarte puternică, deoarece orientează just activitatea omului, măreşte eficiența ei. Metoda este comparată de Bacon cu un felinar, care luminează cercetătorului drumul înainte. Indicînd calea cea mai scurtă şi cea mai justă spre noi descoperiri, metoda întăreşte dominația omului asupra naturii: "Chiar şi un olog ce merge pe un drum bine bătătorit va ajunge la scopul dorit mult mai lesne, decît un om sănătos ce merge pe un drum anevoios". De aceea alegerea dreaptă a metodei are o importanță deosebită. Bacon se pronunță împotriva metodei deductive, care domina în filozofia scolastică şi ştiința contemporană lui. Deducția, spunea el, are la bază silogismele, iar acestea constau din propoziții, propozițiile din cuvinte, iar cuvintele sunt nişte simboluri, semne ale noțiunilor. De aceea, dacă noțiunile sunt formulate greşit ori nu sunt destul de clare, bine determinate, apoi tot lanțul silogismelor se prăbuşeşte, devine lipsit de sens.

Metodei deductive Bacon îi opune metoda inductivă a cunoaşterii. Această metodă, spune el, este mai aproape de natură, de aceea este şi unica formă justă de argumentare.[1]

Adepții cei mai de nădejde ai cunoaşterii ştiințifice autentice sunt experiența şi inducția. Dar nu orice experiență este de nădejde. Metoda experimentală pe care o folosesc astăzi

[1]Aceasta nu înseamnă că Bacon neagă totalmente valoarea silogismului, a metodei deductive. Da, spune el, silogismul de care se serveşte rațiunea nu este un mijloc de descoperire a adevărului, cu el nu inventăm nimic, dar valoarea lui nu este nulă. El poate fi utilizat cu succes în ştiințele de pur raționament, cum sunt matematicile.

savanții, scrie Bacon, este oarbă, lipsită de sens. În cercetările lor experimentale oamenii trec de la un fenomen întîmplător la altul, ei rătăcesc între mulțimea de fenomene cercetate. Mintea nu reuşeşte în acest caz să se rupă din sfera hazardului. Experiența spontană nu ne duce la cunoştințe autentice ştiințifice, iar dacă şi le căpătăm, apoi numai din întîmplare. Pentru a cunoaşte nu este de ajuns să aduni cît mai multe fapte, materiale. Savantul empirist, care adună multe fapte şi se mulțumeşte doar cu aceasta, se aseamănă cu o furnică, care adună multe şi le strînge la grămadă, fără a le sistematiza. Cunoştințele savantului empiric pot fi enorme, dar foarte precoce, nesistematizate, nelegate între ele. Filozoful trebuie nu numai să adune, dar şi să prelucreze, să sistematizeze, să generalizeze. Un savant autentic nu se aseamănă nici cu scolaştii raționaliști (porecliți "painjeni"), nici cu empiricii ce fac exces de zel adunînd fapte (porecliți "furnice"), ci mai degrabă sunt ca nişte albine ce adună nectar din floare în floare şi, prelucrînd-ul, produc mierea. Pornind de la experiență, aplicînd metoda inductivă, savantul trebuie să meargă pas cu pas pe calea generalizării raționale a materialului empiric. Aplicarea metodei raționale la prelucrarea datelor căpătate pe cale empirică este cerința principală a lui Bacon față de ştiința autentică. Experiența trebuie să fie dirijată de rațiune. Deci, cunoaşterea merge nu de la experiență la experiență, cum procedează "empiriştii tîrîtori", şi nu de la idee la idee, cum procedează silogiştii-sofişti, ci de la fapte, cu ajutorul metodei, la axiome şi teorii, şi invers. Calea de la experiența veche la cea nouă trece prin generalizarea teoretică a faptelor, care are menirea de a orienta cunoaşterea de mai departe.

Pentru a reface tot edificiul ştiinței trebuie scoase la iveală acele cauze, care au împiedicat dezvoltarea ei. În acest scop este nevoie de un mare lucru de pregătire. Este imposibil ca filozofia nouă să elaboreze ceva nou fără să se ducă un

lucru anevoios de distrugere a stereotipelor învechite ce stau în calea cunoaşterii.

Bacon vorbeşte despre un şir de piedici, care făceau ca filozofia şi ştiinţa din vremea lui să rămînă înapoiate, să dea nişte cunoştinţe pretinse, lipsite de soliditate. Prima şi cea mai importantă piedică, spune el, este că oamenii nu au o închipuire justă despre **obiectul de studiu** al ştiinţei şi **scopul ei**. Unicul obievt de studiu al ştiinţei, declară el, este **natura**. Orice sferă a existenţei, orice fenomen al naturii şi societăţii sunt demne de a fi studiate. Ceea ce este demn de a exista, este demn şi de a fi cunoscut. Valoarea adevărului nu este determinată de obiect, doar "soarele pătrunde şi în palate, şi în cocioabe şi nu se murdăreşte". Scolastica, ce se concentra exclusiv asupra silogismelor şi a metodei deductive, a ignorat natura ca obiect de studiu şi metoda inductivă, de aceea a rămas "foarte roditoare în cuvinte goale, dar seacă de tot în fapte". Anume de aceea ştiinţa şi filozofia în mare măsură s-au compromis. Scopul ştiinţelor este stăpînirea fenomenelor naturii.

Dacă natura e principalul obiect de studiu, apoi filozofia naturii şi fizica trebuie să devină principalele ştiinţe. Filozofia trebuie să intre într-o "convieţuire legitimă" cu ştiinţele naturii şi numai atunci va deveni o ştiinţă adevărată. Anume prin aceasta se explică faptul că în sistemul filozofic al lui Bacon rolul central îl ocupă problemele filozofiei naturii şi a ştiinţei.

O altă cauză a înapoierii ştiinţei sunt aşa-numiţii "idoli", care însoţesc cunoaşterea şi se răsfrîng neagtiv asupra ei. "Idolii", sau "fantomele" spiritului, s-au înrădăcinat, spune Bacon, ca nişte buruieni otrăvitoare în intelectul omenesc, punînd stăpînire pe el. Aşa cum îi descrie Bacon, idolii nu apar numai ca nişte idei false, ci în primul rînd ca nişte structuri mintale defectuoase, ca moduri de a gîndi neadecvat sau ca

mentalităţi vicioase, individuale şi colective[1]. Bacon enumeră patru tipuri de idoli: "idolii tribului" (idoli de neam), "idolii peşterii", "idolii pieţei" şi "idolii teatrului".

***"Idolii tribului"*** îşi au originea lor în însăşi natura umană, în imperfecţiunea minţii şi simţurile omului. Sub influenţa acestor idoli omul tinde să privească natura doar în raport cu sine, făcînd analogie cu "eu-l" său. De aceea nu este întîmplător aforismul lui Protagoras: "Omul este măsura tuturor lucrurilor". Sub influenţa voinţei şi a afectelor mintea priveşte lucrurile în mod subiectiv. "Oamenii cred mai lesne în cea ce lor le place", – spune Bacon, – ei susţin prin orice metode ceea ce au acceptat deja şi caută prin orice mijloace să argumenteze ceva în ce sunt ei cointeresaţi. Cît ar fi de multe argumentele ce mărturisesc contrariul, ei se uită la ponderea lor, le ignorează şi caută să le denatureze. Mintea omului este asemănătoare cu o oglindă strîmbă. Ea adaugă natura sa la natura lucrurilor şi le reflectă într-o formă neadecvată.

Tot la acest tip de idoli Bacon raportă şi tendinţa intelectului omului de a presupune în lucruri mai multă ordine, armonie şi unitate, decît ele conţin de fapt. De aici mulţimea teoriilor artificiale care inundează ştiinţa şi filozofia împiedicîndu-le mersul înainte. Prin aceeaşi factură naturală, intelectul omenesc are predispoziţia de a născoci corespondenţe şi relaţii inexistente între lucruri, de a căuta pretutindeni dovezi fictive pentru opinii preconcepute, de a se impresiona de ce este neobişnuit, de a se avînta în generalizări

[1] E interesant faptul că noţiunea de *idol* Bacon o împrumută din filozofia lui Epicur, care afirmă că de la obiecte se desprind "idolii" (imagini), asemeni obiectelor şi, mişcîndu-se în spaţiu, nimeresc pe organele de simţ, provocînd imagini asemeni obiectelor. Bacon schimbă semnificaţia termenului "idol": dacă la Epicur idol înseamnă imajine adevărată, la Bacon, din contra, înseamnă imagine neadevărată, de care trebuie să curăţim mintea noastră.

pripite, de a se lăsa influenţat de voinţă şi afecte. La toate acestea se mai adaugă slăbiciunea şi iluziile simţurilor, care deseori sunt doar ca nişte "martori mincinoşi". "Idolii tribului"sunt cei mai puternici şi practic nu pot fi înlăturaţi.

Al doilea tip de idoli sunt ***"idolii peşterii"***. În afară de defectele specifice naturii omeneşti, mai sunt un tip de defecte proprii fiecărui individ în parte. Anume ei sunt numiţi "idolii peşterii". La ei se raportă caracterul şi temperamentul individual, adică structura sufletească şi corporală a fiecărui om în parte, aşa cum le-a moştenit prin naştere sau şi le-a format prin educaţie, prin deprinderi, prin lecturi etc. Totuşi aceşti factori îi formează omului o viziune proprie doar lui, irepetabilă, asupra lumii. El priveşte lumea din "peştera" sa, care iarăşi denaturează natura lucrurilor. Oamenii sunt foarte diferiţi: unii caută în lucruri ceea ce le deosebeşte, alţii, din contra, ceea ce le este comun; unii respectă tradiţia, sunt conservatişti, alţii sunt mereu în căutarea noului; unii atrag atenţia mai mult la mărunţişuri, alţii – la esenţial etc.

"Idolii peşterii" deformează esenţial natura lucrurilor, acţiunea lor, fiind deopotrivă cu cea a "idolilor tribului"; ei nu pot fi înlăturaţi definitiv, însă influenţa lor negativă poate fi eludată.

Al treilea tip sunt ***"idolii pieţei"***. Aceştia sunt cuvinte care circulă, din gură în gură, ca mărfurile pe piaţă, din mînă în mînă. Instrumentele strict necesare de comunicare a ideilor între oameni – cuvintele – sunt formate, din nefericire, cu nepricepere de mulţimea ignorantă, astfel că, în cel mai bun caz, ele sunt lipsite de conţinut, vorbe goale ţinînd loc de idei, atunci cînd nu sunt de-a dreptul false. Se înţelege că cunoaşterea, care ia naştere din asemenea creaturi denaturate, nu poate fi adevărată şi, deci, nu poate produce nici un fel de rezultate valabile. Nume de lucruri care nu există sau de luc-

ruri eronat concepute şi rău definite, cum erau majoritatea care circulau în filozofia medievală şi în ştiinţa din vremea lui Bacon, nu pot produce decît teorii globale, false şi sterile.

O altă cauză a neputinţei minţii omeneşti sunt ***"idolii teatrului"***. Ei sunt provocaţi de credinţa oarbă în autoritate. "Idolii teatrului" sunt dogmele diferitor şcoli filozofice, ori a unor gînditori aparte, născocite şi prezentate pe scena lumii ca la teatru, pentru a provoca aplauze şi adeziuni. Datorită tradiţiei care le-a înrădăcinat, credulităţii care le-a impus fără control şi neglijenţei acelora care le-au impus, unele din ele au dobîndit o autoritate uzurpantă, care le face atotputernice, deşi în realitate sunt false şi inaplicabile în practică.

Deci, "idolii teatrului" sunt închipuirile împrumutate în mod necritic de către oameni din diferite sisteme filozofice. Fiecare sistem este un fel de "teatru filozofic" şi prezintă o lume născocită. Cîte sisteme filozofice au existat, atîtea comedii au fost jucate: "Nu sunt asemenea nerozii, care n-ar putea fi găsite în lucrările filozofice". Se cere ca o mulţime sănătoasă să aibă o atitudine critică faţă de aceste învăţături. Un savant adevărat trebuie să ţină minte că "adevărul este un fiu al timpului, şi nu al autorităţii".

Această depistare migăloasă a cauzelor de eroare a minţii omeneşti are o mare importanţă nu atît în plan critic pentru demascarea concepţiilor sterile, scolastice, contemporane lui, cît în plan pozitiv. Prin această învăţătura despre idoli el ne previne de pericolul antropocentrismului şi subiectivismului, de înclinaţia minţii noastre de a urma tradiţia şi de a crede orbeşte în autoritate.

Desigur, moştenirea filozofică, lăsată de F. Bacon, este mult mai bogată. În cele spuse mai sus şi-a găsit oglindirea numai o foarte mică parte din ea, de aceea vom recomanda

cititorului amator să studieze de sine stătător lucrările cele mai valoroase din opera baconiană. În primul rînd, vom menţiona lucrarea principală *"Noul Organon sau îndrumări metodice despre interpretarea naturii şi despre stăpînirea ei de către om"* (1620). Filozofia politică o putem găsi în *"Noua Atlantidă"*, un roman istoric destul de interesant despre posibilităţile de organizare, sub egida statului, a cercetării ştiinţifice şi a cugetării filozofice. Reflexii referitor la politică, educaţie orală şi pedagogie găsim în *"Eseurile"* lui Bacon, scrise într-o formă destul de atrăgătoare. Două lucrări: *"Despre înţelepciunea anticilor"* şi *"Despre principii şi origini după fabulele lui Cupidon şi ale cerului"* ne fac o interesantă excursie în mitologia antică, arătînd totodată semnificaţia ei filozofică. Ele conţin concepţii filozofice personale, mai cu seamă privind etica şi politica.

## § 2. Thomas Hobbes

Thomas Hobbes (1588–1679), continuatorul filozofiei lui Bacon, a sistematizat şi a dezvoltat în concepţia sa filozofică tezele de bază ale materialismului, inaugurat de predecesorul său, impunîndu-i un caracter metafizic şi mecanicist.

Hobbes este original prin combinarea empirismului cu matematica. El a fost un admirator nu numai al matematicii pure, ci şi al aplicaţiilor ei, în special al mecanicii, care îi impresiona pe contemporanii săi prin eficienţa ei practică. Credinţa în atotputernicia legilor mecanice l-a făcut pe Hobbes să atribuie acestor legi un caracter universal, explicînd cu ajutorul lor întreaga diversitate a fenomenelor, inclusiv a celor psihice, sociale, politice etc. Anume de aceea materialismul lui poartă un caracter vădit mecanicist: mişcarea e privită doar ca o deplasare în spaţiu, însuşirile corpurilor sunt reduse la însuşirile lor mecanice: masă, greutate, suprafaţă etc.

Totodată secolul lui Hobbes se caracterizează printr-o accelerare nemaipomenită a dezvoltării ştiinţelor naturii. Fiecare dintre ele îşi fac drept obiect de studiu anumite fenomene ale naturii, se concentrează asupra cercetării lor în detalii şi, respectiv, se izolează de celelalte ştiinţe. Metoda analitică devine principala metodă de cercetare, deoarece ştiinţele se găseau în faţa sarcinii de a clasifica ceea ce, într-un fel sau altul, intră în obiectul lor de cercetare: minerale, plante, animale. Acumulînd material faptic, ştiinţa desfăcea fenomenul compus în părţi mai simple, spărgea o unitate, pătrunzînd în interiorul ei şi analizîndu-i părţile componente. Astfel, materialismul acestui secol scapă din vedere interacţiunea dintre laturi, fenomene, care este o sursă a mişcării şi dezvoltării. Ideea dezvoltării este ignorată. Materialismul acestui secol adaugă ideii veşniciei materiei convingerea că nimic nu se dezvoltă; ceea ce este acum, a existat aşa dintotdeauna. Veşnicia materiei e interpretată în sensul veşniciei formelor ei. Astfel, materialismul capătă un caracter metafizic.

Sistemul filozofic al lui Hobbes este scris în formă de trilogie, cuprinzînd trei mari sfere de cercetare: natura, omul, societatea. Fiecare grup de fenomene constituie obiectul unei părţi a sistemului său filozofic, cercetat fiecare într-o lucrare specială. Cercetării naturii îi este consacrată lucrarea *"Despre corp"*, omului – lucrarea *"Despre om"*, statului – *"Despre cetăţean"*şi *"Leviathan"*. E de menţionat că multe din ideile de ştiinţă şi de filozofie a naturii, elaborate de Hobbes, sunt fatal depăşite, de aceea ne vom opri asupra lor foarte puţin – doar pentru a urmări evoluţia materialismului său spre metafizică şi mecanicism şi pentru a simţi atmosfera laboratorului său de gîndire. În schimb, ideile politice şi sociale sunt mult mai originale.

Ca şi Bacon, Hobbes porneşte de la convingerea că ştiinţa amplifică puterea omului. Orice cercetare se termină cu o

acțiune ori cu un act de producere care le este oamenilor de mare folos. Aceasta se referă nu numai la ştiinţele exacte şi cele naturale, dar şi la filozofie, etică, la ştiinţele politice şi juridice, care ne arată îndatoririle noastre cetăţeneşti şi prin aceasta ne ajută să evităm o mulţime de neînţelegeri şi ciocniri în viaţa socială, să evităm nenorociri şi războaie.

Hobbes merge pe aceeaşi cale, pe care mergeau materialiştii mecanicişti din epoca sa. Cu toate deosebirile dintre ei, toţi materialiştii din această epocă defineau materia străduindu-se să elimine toate determinările ei care nu păreau esenţiale şi să aleagă dintre însuşirile, care pretindeau s-o caracterizeze, numai pe cele neschimbătoare. Astfel, Descartes va ajunge să identifice materia cu întinderea, iar Hobbes – cu corpul, reducîndu-l pe acesta la determinări cantitative şi însuşiri mecanice.

În natură, scrie Hobbes, nu există nimic necorporal, imaterial, ideea de "substanţă necorporală" (de mare circulaţie în idealismul medieval şi în filozofia lui Descartes) este inconsistentă. Înşişi termenii "substanţă" şi "necorporal" se exclud reciproc. Obiectele ori sunt substanţă, adică materiale, corporale, iar atunci nu există nimic necorporal, ori sunt necorporale, şi atunci nu există nici un fel de substanţă. "Substanţa necorporală" este un absurd echivalent cu noţiunea "corp necorporal". De aici Hobbes face concluzii ateiste: "Spiritele ori sunt corpuri, ori nu au realitate, fiind, în acest ultim caz, doar produsul fanteziei". Deci, pentru a exista, spiritele trebuie să fie corpuri.

Respingînd ideea substanţelor necorporale, Hobbes foloseşte argumentele nominalismului. Materia, "materia primă" cum o numeşte Hobbes, este doar un nume, util pentru ştiinţă, dar totuşi nume ce desemnează corpul în general, corpul fără formă, lipsit de accidente, corpul care posedă doar mărime şi

întindere, precum şi capacitatea de a lua o formă şi a avea accidente. Real, însă, nu există nimic în afară de corpurile individuale. Prin acest nominalism Hobbes oferă argumente pentru idealismul subiectiv, care ia amploare în Anglia în secolul următor. În spiritul substanţialismului materialist Hobbes susţine că calităţile sensibile – culoarea, căldura, sunetul etc. – sunt doar o imaginaţie a noastră. Calităţile senzoriale nu aparţin deci obiectelor, ci apar în noi (teză dezvoltată mai tîrziu în învăţătura despre "calităţile secundare"a lui Locke). Rămînînd acelaşi, corpul se prezintă simţitor sub diferite forme (accidente), dînd naştere unor reprezentări pur subiective care nu desemnează obiectiv decît mişcarea. Mişcarea, deci, este obiectivă şi veşnică, anume ea produce accidentele corpurilor şi varietatea calitativă a lumii materiale. Varietatea fenomenelor, ca şi varietatea percepţiilor, depinde de diversitatea mişcărilor. Cauza mişcării poate fi doar mişcarea. Nici un corp nu iese din starea de repaus sau nu-şi schimbă mişcarea decît ca urmare a altei mişcări. Prin această afirmaţie Hobbes confirmă, de fapt, transcendenţa iniţială a mişcării.

În ceea ce priveşte spaţiul, Hobbes consideră că acesta nu rezidă în corpuri, căci, dacă ar fi aşa, corpul care se mişcă ar duce spaţiul cu sine. Vidul nu există, iar spaţiul nu este identic cu întinderea. Corpurile posedă întindere, în timp ce spaţiul este însăşi întinderea care conţine toate corpurile. Nu putem spune că spaţiul este infinit. Însăşi noţiunea de *infinit* Hobbes o consideră foarte controversată, şi chiar absurdă. Ideile noastre, spune el, sunt finite, de aceea o ştiinţă a infinitului este imposibilă.

La fel judecă Hobbes şi despre problemele timpului. În afara corpurilor naturale nu poate surveni reprezentarea timpului. Mişcarea face posibilă distingerea reală a trecutului de prezent şi viitor.

Pînă aici raționamentele lui Hobbes despre mişcare, spaţiu şi timp sunt pe deplin materialiste. Mai departe, însă, el face un şir de cedări în favoarea concepţiei subiectiv idealiste, la fel ca atunci cînd el vorbeşte despre accidentele (calităţile senzoriale) ale corpurilor. Hobbes deosebeşte corpul de senzaţia pe care acest corp o produce în noi. Astfel, el rupe legătura dintre obiect şi senzaţia obiectului. Una este corpul real şi cu totul alta – felul lui de a ni se prezenta în senzaţie (aici este anticipat felul kantian de a trata această problemă). La fel judecă Hobbes despre spaţiu şi timp. Corpul are o întindere reală şi e plasat într-un spaţiu obiectiv. Acest spaţiu obiectiv acţionează asupra noastră şi ne provoacă senzaţia de spaţiu. Această senzaţie de spaţiu este subiectivă, ea ne prezintă un spaţiu imaginar. Timpul obiectiv de asemenea provoacă o senzaţie subiectivă de timp.

Parţial Hobbes are dreptate, deoarece nu totdeauna există o coincidenţă între senzaţie şi obiect. Obiectiv, culoarea, de exemplu, şi există, şi nu există. Ea e determinată obiectiv de lungimea de undă a fotonilor în mişcare, iar senzaţia subiectivă de culoare se datorează subiectului care o percepe. Deci există totuşi decalajul acesta între ceea ce există real şi ceea ce vedem. Anume despre acest decalaj vorbeşte Hobbes. Ţinînd cont de aceasta, ar fi greşit dacă am califica gîndurile lui Hobbes despre spaţiu şi timp ca fenomenalism. Pentru fenomenalişti spaţiul şi timpul sunt doar forme subiective ale sensibilităţii. Hobbes, însă, numind spaţiul şi timpul "imagini ale conştiinţei" le consideră determinate de un spaţiu şi un timp real, obiectiv. Şi totuşi, făcînd această deosebire între spaţiul şi timpul real şi cel "imaginar", Hobbes pregăteşte terenul pentru apariţia idealismului subiectiv.

În teoria cunoaşterii Hobbes încearcă fără succes să îmbine senzualismul cu raţionalismul. Vorbind despre rolul senza-

ţiilor în cunoaştere, el se manifestă ca senzualist şi e convins că nu există nici o noţiune în mintea omului care să nu se fi născut iniţial – în întregime sau parţial – în organele de simţ. Subliniind rolul senzaţiilor în cunoaştere, Hobbes insistă, totodată, asupra faptului că obiectul şi imaginea lui nu sunt unul şi acelaşi lucru.

Raţiunea nu este o treaptă calitativ deosebită de cunoaştere. Dacă cunoaşterea senzorială este explicată mecanicist (senzaţia fiind doar un rezultat al presiunii lucrurilor asupra organelor de simţ), cea raţională este explicată matematic. Prin cunoaşterea raţională Hobbes înţelege un simplu calcul, o simplă adunare şi scădere. Aritmetica adună şi scade numere, geometria – figuri, logica – noţiuni. Raţiunea este ansamblul calculelor cu date senzoriale, aducerea lor la un numitor comun. Astfel, Hobbes ignorează elementul calitativ nou care apare în cunoaşterea prin raţiune. Iată cum ilustrează Hobbes această raţionare ca adunare. Dacă cineva observă de departe ceva, fără să poată spune ce anume, îşi dă totuşi seama că are în faţă un lucru şi îl va numi corp. Dacă se apropie şi observă că lucrul acela apare cînd într-un loc, cînd în alt loc, într-un mod anumit, cîştigă o nouă imagine şi va numi lucrul acela corp însufleţit. Dacă se apropie şi mai mult şi observă forma, aude vocea şi alte manifestări, constată că are în faţă o fiinţă raţională. Şi, în sfîrşit, vede de-aproape, în întregime fiinţa pe care o determină acum în aceeaşi ordine în care a luat cunoştinţă de ea: corp însufleţit, raţional sau, într-o singură denumire, om. Invers, dacă ne îndepărtăm de un om, treptat noi pierdem trăsăturile acestuia, semnele raţiunii; apoi vedem doar un corp însufleţit; apoi un corp … pînă ce nu mai vedem nimic. Cunoaşterea ne apare în primul caz ca o adunare, în al doilea – ca o scădere şi, deci, în amîndouă cazuri – ca un calcul. Căci nu numai cifrele pot fi obiect de calcul, ci şi mărimile, mişcările, timpurile, acţiunile, noţiu-

nile, raporturile, propoziţiile şi cuvintele. A gîndi, a raţiona înseamnă a calcula, a pune în relaţie prin adunare sau scădere cele menţionate mai sus.

Latura cea mai bine elaborată a sistemului lui Hobbes (şi aceea căreia el însuşi îi atribuia cea mai mare însemnătate) este teoria statului, doctrina politică.

Statul, numit de Hobbes *Leviathan*, este una din cele mai măreţe creaţii ale omului. El este comparat cu omul. Sufletul statului este puterea supremă, încheieturile – organele judiciare şi executive, nervii – premierile şi pedepsele, memoria – consilierii, raţiunea – dreptatea şi legile, sănătatea – pacea civică, boala – rebeliunea, moartea – războiul civil.

Apariţia statului a fost precedată de "starea naturală". Premisa de la care Hobbes porneşte este că toţi oamenii sunt egali de la natură după capacităţile fizice şi intelectuale. Egalitatea capacităţilor îi face egali şi în tendinţa de a realiza scopurile pe care ei le urmăresc. În "starea naturală" nu exista proprietatea privată şi deosebirea dintre "al meu" şi "al tău". Întrucît omul nu este prin natura lui social, ci un egoist, urmărind doar să-şi realizeze interesele sale, iar pe ceilalţi să-i domine, între oameni apare o ciocnire reciprocă, o stare de luptă a tuturor împotriva tuturor. Nimeni în această luptă nu este inechitabil, deoarece fiecare are dreptul "natural" la orice. Unul pe dreptate atacă, altul, tot pe dreptate, se apără. Această luptă nu se va termina niciodată, deoarece cei ce intră în luptă sunt egali după forţele lor. Astfel, egalitatea totală provoacă starea totală de luptă.

Hobbes totodată este convins că oamenii de la natură nu sunt răi. Rea este nu tendinţa oamenilor de a-şi satisface necesităţile, ci acea stare obiectivă, care se formează în rezultatul acţiunilor acestor oameni.

Starea de luptă totală face imposibilă conviețuirea oamenilor. Toți sunt amenințați de a fi nimiciți. De aceea eliberarea totală şi egalitatea totală se transformă într-un sunet gol. Dreptul egal la viață este însoțit de teama permanentă pentru viață. Teama de moarte îi face pe oameni să tindă spre pace. Pentru a supraviețui, oamenii aflați în stadiul prestatal întocmesc un pact, renunță la dreptul natural pe care îl au şi îl transmit unui suveran (formînd monarhia), unei adunări a reprezentanților tuturor păturilor sociale (formînd republica) ori reprezentanților unei pături sociale (formînd aristocrația). Deoarece oamenii transmit statului toate drepturile lor naturale, statul capătă împuterniciri nemărginite în vederea menținerii ordinii. Puterea statului devine absolută. Supunerea oamenilor puterii de stat este condițională. Cine se abate de la legile morale, acceptate în societate, se privează pe sine însuşi de beneficiile societății civile.

## § 3. René Descartes

Dacă Bacon este întemeietorul empirismului modern şi al metodei inductiv-experimentale, apoi Descartes (1596–1650) este întemeietorul raționalismului şi al metodei inductiv-raționale. Raționalismul cartezian[1] constă în considerarea rațiunii drept facultate principală de cunoaştere şi instanță supremă a adevărului. Desigur, Descartes nu neagă totalmente rolul simțurilor şi al experienței în cunoaştere, dar consideră că ele sunt subordonate rațiunii, capabile să ne ofere cunoştințe veridice.

Descartes începe scrierile sale cu un tratat despre metodă – *"Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului"*, tratat care a rămas neterminat şi a

[1] Lucrările în limba latină autorul le semna – Renatus Cartesius. În latină el scrie numai cîteva lucrări adresate savanților şi teologilor. În rest, Descartes scrie pentru marele public în limba franceză.

apărut abia în 1701; a continuat cu *"Tratatul despre lume şi despre lumină"*, terminat în 1634, dar tot nepublicat; în 1637 a publicat o carte care conţine trei părţi: *"Geometria", "Dioptrica"* şi *"Meteorii"* avînd ca prefaţă *"Discurs asupra metodei"*. În 1641 scrie lucrarea sa metafizică *"Meditaţii despre prima filozofie"*, publicată împreună cu cele şase (apoi şapte) grupuri de obiecţii şi cu răspunsul său la obiecţii. În 1644 Descartes publică o expunere sistematică a filozofiei sale, întitulată *"Principiile filozofiei"*, iar în 1649, cînd pleacă în Suedia, el publică principala sa lucrare etică *"Pasiunile sufletului"*.

La fel ca şi Bacon, Descartes îşi pune scopul de a reface din rădăcini şi în întregime toate ştiinţele. El îşi dădea seama de greutatea acestei sarcini, de aceea nu se opreşte decît la analiza principiilor acestei reforme. Pentru început, însă, el consideră că este absolut necesar să ne formăm o închipuire exactă despre întregul ansamblu al ştiinţelor. Descartes compară filozofia[1] cu un arbore, a cărui rădăcină este metafizica, tulpina este fizica, iar principalele ramuri sunt mecanica, medicina şi morala. Aşa cum fructele unui arbore se află nu în rădăcini, nici pe tulpină, ci abia la terminaţiile ramurilor, aşa şi fructele cunoaşterii – acelea prin care devenim "stăpîni şi posesori ai naturii"– ne sunt oferite nu de metafizică, nici de fizică, ci de mecanică, medicină şi morală. Dar, la fel cum ramurile unui arbore nu pot produce fructe fără rădăcini şi tulpină, ramurile arborelui cunoaşterii nu pot produce roadele lor fără fizică şi metafizică. La baza edificiului cunoaşterii stă metafizica; de siguranţa ei depinde trăinicia întregului edificiu. De aceea Descartes încearcă să elaboreze o metafizică

[1] Trebuie să menţionăm că prin termenul de filozofie Descartes înţelegea, însă, ansamblul ştiinţelor teoretice, care se prezintă ca un sistem unitar, organic.

sigură, care să aibă aceeaşi certitudine ca şi matematica. Ideile metafizice de pînă la el, Descartes le consideră incerte şi confuze, şi ca atare nici una dintre ele nu poate servi ca temei al metafizicii certe de care este nevoie. Filozoful este convins, prin urmare, că este necesar să se reînceapă totul de la temelie, eliberîndu-se de vechile opinii acceptate pînă atunci. Acest lucru poate fi făcut numai în conformitate cu o metodă sigură de cercetare. De aceea problema metodei în filozofia lui Descartes, ca şi în filozofia lui Bacon, este problema centrală.

În lucrarea "Discurs asupra metodei" Descartes scrie că adevărul nu poate fi găsit la întîmplare, că a cerceta fără metodă e ca şi cum, vrînd să descoperi o comoară, ai bate drumurile căutînd vreuna pierdută din întîmplare de vreun trecător. Metoda este condiția indispensabilă a cercetării ştiințifice: ştiința autentică nu este posibilă fără metodă. Utilizarea metodei bune ne duce cu siguranță la descoperirea adevărului şi, totodată, face să dispară o mulțime de dispute inutile şi divergențe de păreri, care provin doar din faptul că oamenii îşi conduc rațiunea pe căi diferite. Pe de altă parte, metoda face ca ştiința să devină folositoare vieții umane, ajutîndu-ne să ajungem, cum scrie Descartes, "stăpîni şi posesori ai naturii". Asemănarea în această privință între poziția lui Descartes şi cea a lui Bacon este evidentă. Dar tot aici ea şi se termină.

Metoda propusă de Descartes este construită după modelul matematicii. După expresia lui Gilson, filozofia carteziană este mai întîi de toate un efort de a extinde peste întregul "corp al cunoştințelor umane metoda matematică". Entuziasmat de metoda aplicată în matematică, Descartes este convins de posibilitatea unei metode generale, aplicabile în orice domeniu al cunoaşterii, indiferent de natura acestuia. Filozoful îşi dă, fireşte, seama că nu poate fi vorba de a strămuta

mecanic metoda matematică în celelalte domenii ale cunoaşterii. El consideră, însă, că raţiunea umană este aceeaşi, indiferent de domeniul la care ea se aplică. De aceea dacă vom urmări activitatea ei în domeniul în care ea a obţinut rezultatele cele mai bune, a dobîndit cunoştinţele cele mai sigure, vom putea descoperi condiţiile generale ale cunoaşterii adevărului, valabile pentru oricare alt domeniu. Astfel, Descartes ajunge la ideea unei metode generale, pornind de la matematică.

În lucrarea *"Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii şi cercetarea adevărului"* (prima lucrare metodologică) Descartes îşi propusese să elaboreze 36 de reguli, dar, întrucît n-a terminat lucrarea, a prezentat numai 21 de reguli, ultimele 3 fiind doar enunţate, fără a fi explicate. Considerînd, însă, că numărul mare de reguli e mai mult dăunător decît util, în "Discurs asupra metodei" el le reduce la 4. Cea dintîi este ***regula evidenţei***, care constă în "a nu accepta niciodată ceva ca adevărat, dacă n-am cunoscut aceasta în mod evident". Conform acestei reguli, criteriul adevărului este evidenţa. O idee este adevărată doar atunci cînd ea este clară şi distinctă. Procedeele de cunoaştere prin care dobîndim idei clare şi distincte sunt intuiţia şi deducţia.

A doua regulă este ***regula analizei***. Ea constă în "a împărţi fiecare dintre dificultăţile pe care le cercetăm în atîtea părţi în cîte s-ar putea şi de cîte ori ar fi nevoie pentru a le rezolva mai bine". În cercetarea unui lucru complex trebuie să începem prin a-l descompune în părţile lui componente, acestea, la rîndul lor, urmînd a fi divizate în părţi şi mai mici, pînă cînd ajungem la părţile cele mai simple. Încercarea de a cunoaşte direct un lucru compus, fără a-l reduce în prealabil la "naturile simple" din care el este alcătuit, este sortită eşecului.

După ce am înfăptuit diviziunea sau analiza se impune un alt procedeu – ***sinteza***, în care principiul este respectarea ordi-

nii. Regula a treia constă în "a aduce în ordine gîndurile, începînd cu cele mai simple şi mai uşor de cunoscut, pentru a ne ridica puţin cîte puţin, ca pe nişte trepte, pînă la cunoaşterea celor mai complexe şi presupunînd că există ordine chiar între acele părţi care nu se succed în mod natural unele după altele". Aşa cum nu poţi sări direct de la temelia unei case pe acoperişul ei, ci trebuie să urci cu răbdare treptele unei scări, în cunoaştere trebuie respectată cu strictețe ordinea ideilor, fiecăreia revenindu-i un anumit loc în lanţul din care face parte. Regula a treia stabileşte, de asemenea, că în deducţie trebuie să pornim totdeauna de la ideile cele mai simple, clare şi distincte, ridicîndu-ne progresiv la ideile complexe, a căror cunoaştere depinde de cunoaşterea celor dintîi. Într-o problemă ştiinţifică obişnuită ordinea ideilor se impune în mod natural. Există însă şi situaţii în care ordinea trebuie imaginată de noi.

A patra regulă este cea a ***enumerării complete***: "a face peste tot enumerări atît de complete şi revizuiri atît de generale, încît să fiu sigur că n-am omis nimic". Adevărul fiecărei judecăţi ne este garantat, potrivit primei reguli, de evidenţa ei. Dar evidenţa nu ne poate garanta evidenţa unui lung lanţ deductiv, cum este o demonstraţie. Enumerarea constă în a parcurge treaptă cu treaptă lanţul judecăţilor, asigurîndu-ne de continuitatea şi adevărul lui. Pentru ca enumerarea să fie valabilă, ea trebuie să respecte ordinea cerută de a treia regulă şi să fie completă, adică să nu omită nici o verigă a lanţului deductiv.

Astfel concepută, metoda asigură, după Descartes, progresul nelimitat al cunoaşterii. Încredinţat de atotputernicia ei, filozoful afirmă că, aplicînd-o, "nu pot exista lucruri, oricît de îndepărtare, la care să nu ajungem şi oricît de ascunse, pe care să nu le descoperim".

Fiind o expresie caracteristică a raţionalismului modern, concepţia carteziană a metodei reprezintă o antiteză a senzu-

alismului şi empirismului. Ea privilegiază cunoaşterea raţională, rolul hotărîtor în cunoaştere atribuindu-l procedeelor raţionale, intuiţiei şi deducţiei. Totodată, metoda carteziană ridică la nivelul universalului un model cognitiv particular, cel matematic. Deşi, cum am menţionat deja, chestiunea nu trebuie înţeleasă în mod simplificator, este clar că avem de-a face cu extrapolare, a cărei legitimitate poate fi contestată. Descartes este convins că din cauza faptului că filozofii nu dispuneau de o asemenea metodă ideile metafizicii de pînă la el rămîneau incerte şi confuze. Filozofia poate fi reabilitată numai dacă ea va fi eliberată de vechile opinii. Modalitatea acestei eliberări este îndoiala. Nici una din ideile sigure, care au pătruns în filozofie, nu poate fi acceptată ca adevărată. De aceea îndoiala devine punctul de plecare obligatoriu al noii metafizici. "Eu mă îndoiesc în totul,- *spune Descartes*, – eu nu mă îndoiesc numai în faptul că eu mă îndoiesc". Principiul îndoielii are un caracter antiscolastic, însă Descartes nu afirmă aceasta direct, pentru a evita conflictul cu scolastica oficială şi cu autoritatea bisericească şi cea civilă. Descartes vorbeşte despre principiul îndoielii ca despre un principiu personal, ca despre o experienţă proprie, lăsînd totuşi să se înţeleagă, că fiecare om măcar o dată în viaţă trebuie să se hotărască a supune examenului opiniile pe care le are. Îndoiala carteziană este un principiu metodologic, şi nu unul gnoseologic, adică este o condiţie de a ajunge la adevăr, şi nu orientează spre cunoaştere. Astfel, îndoiala este egal răspîndită peste toată suma cunoştinţelor. Filozoful îşi dă seama că încercarea e grea şi plină de primejdie. În locul certitudinii – aparente ori nu, a luminilor – înşelătoare ori nu – de pînă acum, spune el, noi ne hotărîm să înfruntăm întunericul. Vom putea oare ieşi la capăt şi dacă da, apoi cum am putea-o face? Cu aceasta se termină prima meditaţie din lucrarea *"Meditaţii despre prima filozofie"*.

Îndoiala universală, pe care a atins-o autorul odată cu

sfîrşitul primei meditaţii, nu vroia să fie decît provizorie. Meditaţia a doua începe prin a căuta tocmai calea îndărăt – spre cunoştinţe şi lumea fizică. De această dată – însă spre cunoştinţe sigure şi spre o lume pe care nici un act al minţii noastre să n-o mai poată pune la îndoială. Un punct bine statornicit, un singur lucru neîndoielnic este de ajuns ca punct de plecare pentru a reface îndărăt calea străbătută. Dar cum putem noi găsi un asemenea punct, dacă noi înşine am pus totul şi toate la îndoială? În timp ce ne îndoim de toate, ne dăm seama că nu ne putem îndoi de propria noastră existenţă anume datorită îndoielilor noastre. Presupunem că suntem înşelaţi intenţionat, dar noi, cei înşelaţi, trebuie să fim ceva, de vreme ce asupra noastră se exercită înşelăciunea. Rămîne numai să determinăm, ce trebuie să înţelegem prin afirmaţia: suntem, existăm. Nici unul din atributele corporale nu poate constitui existenţa noastră; dintre cele sufleteşti, de asemenea, nu întîlnim vreunul care ar constitui fiinţa noastră, afară de faptul gîndirii. A gîndi e singurul lucru care-mi aparţine cu adevărat. Deci, sunt atîta vreme cît gîndesc, cuget – înseamnă că exist. Cugetarea, deci, este unicul lucru pe care mintea noastră îl poate stabili în modul cel mai distinct.

Astfel, Descartes ajunge la concluzia că cea dintîi certitudine rezidă în însăşi această îndoială. De un singur lucru nu ne putem îndoi: de faptul că ne îndoim. Dacă ne-am îndoi şi de aceasta, atunci îndoiala noastră s-ar suprima ea însăşi şi ar dispărea. Şi dacă suntem siguri că ne îndoim, atunci suntem siguri că gîndim, deoarece îndoiala este o atitudine a cugetării. Prin urmare, suntem siguri că există în noi cugetarea. Dar atunci suntem siguri că existăm ca fiinţe cugetătoare: "Mă îndoiesc, înseamnă că cuget; înseamnă că exist" ("*Dubito ergo cogito, cogito ergo sum"*).

Aşadar, înăuntrul îndoielii metodice Descartes găseşte pri-

ma certitudine, care este: eu care gîndesc exist. Evident, acest punct de plecare este foarte important, dar insuficient. Metoda deductivă presupune, spre a se putea întrebuința, o pluralitate de axiome, pentru că este nevoie de fiecare dată de cel puțin două premise, care să fie amîndouă certe pentru ca concluzia să fie sigură, şi cu un singur adevăr nu putem face nici un pas.

De existența cugetării noastre suntem convinşi; nu suntem însă siguri de existența obiectelor ei. Cum putem găsi aici certitudinea? Printre obiectele pe care le gîndim, spune Descartes, se găseşte unul de care putem fi siguri că există pentru că avem intuiția că trebuie să existe. Acesta este Dumnezeu. De unde vine ideea de Dumnezeu? Pe calea simțurilor n-o putem avea, fiindcă conținutul ei nu este compatibil cu această origine. Ideea de Dumnezeu este ideea unei ființe infinite şi perfecte. O asemenea ființă infinită şi perfectă n-am fi putut-o percepe niciodată cu simțurile noastre, care sunt finite şi imperfecte. De asemenea nu ne putem închipui că mintea noastră ar fi putut crea, cu propriile ei mijloace, ideea de Dumnezeu, întrucît ea depăşeşte puterile limitate ale minții noastre.

Mai sus am văzut că criteriul certitudinii este claritatea şi distincția. Dacă aplicăm acest criteriu la originea ideii de Dumnezeu, apoi ne convingem că mintea noastră nu poate crea singură această idee. Este un principiu evident prin el însuşi şi deci adevărat în virtutea criteriului pe care l-am găsit, că din nimic nu poate să apară nimic, adică fiecare lucru trebuie să aibă o cauză. Conform acestui principiu, efectul nu poate să cuprindă mai mult decît cauza sa şi nu trebuie să cuprindă mai mult decît realitatea sau perfecțiunea, fiindcă atunci ar fi ceva care s-ar naşte din nimic. Deci, rezultă că ideea noastră de Dumnezeu nu poate să fie creată de mintea noastră. Dacă ea ar fi produsul minții noastre, efectul ar cuprinde mai mult decît cauza. Un asemenea efect ar trebui să

aibă o cauză deopotrivă cu el. Ideea de Dumnezeu trebuie să fie creată de o cauză infinită şi perfectă.

Dumnezeu singur a fost în stare să creeze această idee. Iar mintea noastră a primit-o de-a dreptul de la el şi o are din naştere. Ideea de Dumnezeu este o idee înnăscută. O asemenea idee este inevitabil adevărată, deoarece adevărată este acea idee, căreia îi corespunde un obiect adevărat. Ideea de Dumnezeu ne demonstrează prin însăşi existenţa ei în mintea noastră că există Dumnezeu în afară de noi. Dacă noi n-o putem crea singuri, atunci ea nici n-ar fi fost creată de Dumnezeu. Ca s-o creeze, însă, Dumnezeu a trebuit să existe. Existenţa efectului dovedeşte existenţa cauzei, ceea ce ne-o garantează principiul evidenţei.

Al doilea argument al lui Descartes, care are menirea de a demonstra că Dumnezeu există, este întemeiat pe propria noastră existenţă. Noi explicăm existenţa noastră prin faptul că părinţii noştri ne-au dat naştere. Ei, la rîndul lor, au fost procreaţi de părinţii lor. Dar dacă străbatem cu această explicare tot şirul generaţiilor omeneşti, ajungem la o prima generaţie, pe care nu ne-o putem explica în acelaşi mod, fiindcă prima generaţie n-a putut fi precedată de alta. Primii oameni n-au putut fi procreaţi de părinţii lor care n-au existat.

Dacă am presupune că primii oameni s-au creat singuri, apoi nu este clar de ce aceşti oameni nu s-ar crea şi astăzi. Mai mult ca atît, dacă noi avem ideea perfecţiunii şi ideea atotputerniciei, dar rămînem imperfecţi şi slabi, atunci nu e clar de ce ne-am fi creat aşa cum suntem. Rămîne să credem că am fost creaţi de o fiinţă, care ne-a creat aşa cum suntem, fiindcă aşa a voit, care ne-a putut crea, fiindcă a fost atotputernică şi a pus în noi ideea perfecţiunii, fiindcă a fost perfectă. Fiinţa aceasta a fost Dumnezeu. Existenţa noastră, deci, demonstrează existenţa lui Dumnezeu. Existenţa creaturilor

dovedeşte existenţa Creatorului, ceea ce ne garantează de asemenea criteriul evidenţei, adică al cugetării clare şi distincte.

Din faptul existenţei lui Dumnezeu putem deduce existenţa lumii de care prin simţuri nu ne putem convinge. Dacă există Dumnezeu şi el este perfect, trebuie să existe de asemenea şi lumea, căci Dumnezeu, fiind perfect, nu poate să ne înşele. Lumea, deci, trebuie să fie anume aşa cum o percepem.

Astfel, Descartes ajunge la *trei certitudini*: *este cert că eu exist*; *este cert că există Dumnezeu; este cert că lumea obiectelor există*. Aceste trei certitudini îi servesc ca punct de plecare pentru deducţiile sale.

După cum vedem, Descartes este nevoit să recunoască existenţa lui Dumnezeu pentru a se asigura de posibilitatea veridicităţii cunoştinţelor noastre. Prin recunoaşterea existenţei lui Dumnezeu este înlăturat argumentul geniului rău, care în mod special ne-ar înşela, făcînd să pară clare şi distincte ideile false. Totodată, Dumnezeu de la naştere ne înzestrează cu anumite adevăruri, de aceea unele idei ale noastre sunt înnăscute. Teoria ideilor înnăscute ocupă un loc important în filozofia carteziană, iar mai tîrziu ea a fost dezminţită de John Locke.

Urmărind pînă aici felul lui Descartes de a pune şi rezolva problema metodei în filozofie, ne-am putut convinge că acest compartiment al filozofiei sale poartă un caracter pronunţat idealist. Nu trebuie să uităm că filozoful a fost totodată şi un mare savant; un savant care gîndea filozofic ştiinţa şi un filozof care făcea ştiinţa. Aceasta a determinat faptul că filozofia lui Descartes se împarte în două părţi relativ independente *fizica materialistă* şi *metafizica idealistă*. Anume de aceea el a intrat în istoria filozofiei ca filozof dualist. Descartes este convins că există două substanţe radical deosebite: *substanţa spirituală*, care are ca atribut principal capacitatea

de a gîndi şi *substanţa materială*, atributul principal al căreia este întinderea.

Filozoful este convins că fără a recunoaşte existenţa independentă a substanţei materiale nu ne-am putea explica lumea fizică. Toate proprietăţile materiei sunt doar moduri ale întinderii. Materia există obiectiv, constă din particule mici, care, spre deosebire de atomi, sunt divizibile pînă la infinit. Spre deosebire de atomişti, Descartes neagă existenţa vidului, care în concepţia atomistă era o condiţie a mişcării. Vidul, deci, nu există, dar mişcarea e posibilă, deoarece corpurile se substituie unul pe altul din locurile pe care le ocupă (ca în filozofia lui Aristotel cînd orice mişcare implică alta simultană). Această consecinţă e implicată în teoria vîrtejurilor prin care Descartes explică geneza sistemului solar. Cosmogonia carteziană este construită pe ideea mişcării ca însuşire generală a materiei şi pe ideea dezvoltării: lumea înconjurătoare a devenit ceea ce este de sine stătător în procesul evoluţiei. Materialismul lui Descartes rămîne însă în esenţă metafizic şi mecanicist.

Cele două substanţe se întîlnesc şi se leagă reciproc (datorită lui Dumnezeu) în fiinţa umană. Prin corpul său omul e integrat naturii mecanice, iar prin suflet – substanţei spirituale. Prin instalarea spiritului (principial străin întinderii în spaţiu) şi includerea lui într-un sistem de mişcare mecanic, Descartes sugera o încheiere monistă a dualismului său.

După cum am menţionat, pe lîngă faptul că a fost un filozof de seamă, Descartes a fost în acelaşi timp şi un mare om de ştiinţă. Pe lîngă crearea geometriei analitice, el are şi alte merite în domeniul matematicii, printre care menţionăm doar introducerea mărimilor variabile, care anticipează calculul infinitezimal. În fizică, pe lîngă crearea unuia dintre sistemele materialist-mecaniciste ale epocii moderne, Descartes desco-

peră legea refracției luminii şi legea conservării cantității de mişcare. În cosmologie anticipează ideea evoluției Universului (deşi afirmă că Dumnezeu a creat lumea, dar ea mai apoi se dezvoltă pe baza unor legi proprii). În biologie, pe lîngă ideea animalului-maşină, Descartes a studiat funcțiile inimii şi a dat prima descriere, apreciată de fiziologi, a arcului reflectoriu.

Orientarea raționalistă, inițiată de Descartes, va fi continuată de mulți gînditori moderni, cum au fost Malebranche, Spinoza, Leibniz. Opoziția dintre raționalism şi empirism va conduce mai tîrziu la sinteza lor în criticismul kantian.

## § 4. Baruh (Benedict) Spinoza

Filozof olandez ce provenea dintr-o familie de negustori evrei, refugiați din Portugalia în Olanda în urma persecuțiilor religioase, Benedict Spinoza (1632–1677), alături de Rembrandt, este cel mai de seamă reprezentant al culturii olandeze din secolul al XVII-lea. S-a format ca filozof îndeosebi sub influența filozofiei lui Descartes, de la care a preluat raționalismul, dar supune criticii dualismul cartezian. Pentru libera cugetare în 1656 a fost acuzat de erezie de sinagoga portugheză din Amsterdam şi excomunicat de mozaism. Sentința a fost următoarea: "De aici înainte toți sunt înştiințați prin cele rostite să nu mai aibă nici un fel de legătură cu omul acesta. Nimeni să nu-l mai ajute; nimeni să nu mai locuiască sub acelaşi acoperiş cu el; nimeni să nu-i stea mai aproape de patru paşi; şi nimeni să nu mai citească ceva scris de mîna lui sau dictat din gura lui". Astfel, excomunicarea religioasă înseamnă de fapt şi ostracizarea socială. Reputația sa de ateu l-a îndepărtat în egală măsură şi de comunitățile evreieşti şi de cele creştine. Leibniz, de exemplu, se ferea să se întîlnească

public cu Spinoza. Sortit la o viaţă izolată, filozoful îşi cîştigă existenţa din şlefuirea lentilelor pentru aparatele optice. În timpul vieţii Spinoza a publicat numai două lucrări: *"Principiile filozofiei lui René Descartes"*(1663) şi *"Tratatul teologico-politic"* (1670). Acest tratat poartă un caracter vădit ateist şi a stîrnit nemulţumirea reprezentanţilor bisericii prin faptul că el întreprinde o critică ştiinţifică a "Cărţilor Sfinte". Spinoza scoate la iveală contradicţiile din Biblie, demonstrînd că ea nu este de origine divină, ci e srisă de oameni. Pe baza analizei critice, istorice, filologice şi filozofice a textelor biblice Spinoza dezvăluie rădăcinile superstiţiilor religioase, apropiindu-se de înţelegerea surselor şi funcţiilor sociale ale religiei. Celelalte lucrări ale lui Spinoza au fost publicate postum: *"Tratat scurt despre Dumnezeu, despre om şi fericirea lui" "Tratat politic"* şi *"Etica"*, lucrarea fundamentală a lui Spinoza.

Noţiunea de bază a filozofiei lui Spinoza este cea de "substanţă". Prin substanţă el înţelege ceea ce este conceput prin sine, adică acel lucru care nu are nevoie de conceptul altui lucru din care ar trebui să fie format. Pentru el substanţa este de fapt identică cu Dumnezeu: "Prin Dumnezeu înţeleg existenţa absolut infinită, adică substanţa" (*Etica*, def. 6). Identificîndu-l pe Dumnezeu cu substanţa (ori natura), concepţia lui Spinoza capătă un caracter panteist. După conţinut ea este materialistă, iar prin forma sa – panteistă. Mai bine spus, panteismul este o modalitate istoriceşte determinată de a promova materialismul. În concepţia lui Spinoza, substanţa este cauza sa proprie (cauza sui), adică ea nu are nevoie de a fi produsă de cineva (ori de altceva), nu poate avea o cauză exterioară, ci este propria sa cauză. Sensul antiteologic al acetsei idei este evident: natura trebuie explicată fără a

recurge la intervenţia forţei divine.

Substanţa este unică, necreată, eternă şi infinită. Ea posedă o infinitate de atribute. Prin atribut Spinoza înţelege "ceea ce intelectul percepe în substanţă ca alcătuindu-i esenţa", adică o însuşire inseparabilă a substanţei fără de care ea nu poate nici să existe, nici să fie concepută. Din infinitatea atributelor substanţei noi cunoaştem numai două: *întinderea* şi *cugetarea* (gîndirea). Dacă în filozofia lui Descartes întinderea şi cugetarea sunt considerate două substanţe separate, independente una de alta, apoi la Spinoza ele sunt atribute ale uneia şi aceleiaşi substanţe. Substanţa cugetătoare şi cea întinsă sunt una şi aceeaşi substanţă. Astfel, Spinoza depăşeşte dualismul cartezian şi propune un monism substanţialist cu vădit caracter materialist. Considerînd însă gîndirea ca atribut infinit al substanţei, el se întoarce la varianta de filozofie hilozoistă, răspîndită în perioada renascentistă. Pentru a evita această dificultate el afirmă, totuşi, că numai omul este "lucru cugetător", celelalte existenţe manifestîndu-se doar ca "lucruri întinse". Substanţa şi atributele ei se manifestă printr-o infinitate de moduri. Modul este o modificare a substanţei. Tot ceea ce există este mod al substanţei. Modurile sunt finite şi infinite. Moduri finite sunt toate lucrurile particulare şi trecătoare. Corpurile sunt moduri ale substanţei sub atributul întinderii, iar sufletele sunt moduri ale substanţei sub atributul cugetării. Modurile infinite se împart în mijlocite şi nemijlocite. Prin moduri infinite nemijlocite sunt înţelese mişcarea şi repausul. Totodată, Spinoza distinge în natură două părţi: **natura născătoare** (*natura naturans*), prin care se înţelege forţa mişcătoare, generatoare, creatoare a naturii şi **natura născută** (*natura naturata*), care este pusă în mişcare de forţa

generatoare. Natura conţine deci în sine forţa mişcătoare a ei.

Identificînd natura cu Dumnezeu, Spinoza spune că e tot atît de imposibil să-l concepem pe Dumnezeu ca neacţionînd, ca şi cum l-am concepe ca nefiind. Spinoza însă nu concepe mişcarea ca atribut al materiei, ci doar ca un mod infinit nemijlocit al substanţei. Anume pentru aceasta el a fost criticat de Toland (1670-1722). Totodată, Spinoza concepe mişcarea doar ca o simplă deplasare în spaţiu, ideea dezvoltării fiindu-i necunoscută.

Împreună cu atributele şi modurile sale substanţa reprezintă unica realitate. Această realitate este guvernată de legi obiective şi necesare, care exclud orice întîmplare. Astfel, Spinoza formulează o concepţie deterministă, pe care o orientează împotriva finalismului teologic. Cauza prejudecăţilor finaliste, spune Spinoza, constă în faptul că oamenii presupun că toate lucrurile în natură acţionează la fel ca şi ei, urmărind un anumit scop. Ba şi mai mult, ei susţin că însuşi Dumnezeu a făcut totul pentru om, iar pe om ca să-l slăvească. Finalismul, deci, îşi are originea în antropomorfism (în compararea naturii cu chipul şi asemănarea omului) şi în antropocentrism (în convingerea că toate lucrurile sunt create spre folosul omului). Natura, însă, scrie Spinoza, nu-şi are un scop dinainte fixat şi cauzele finale nu sunt decît închipuiri omeneşti. Întreaga realitate se prezintă ca un lanţ de cauze şi efecte, toate fenomenele sunt legate între ele, fiecare avînd o anumită cauză, aceasta, la rîndu-i, avînd o altă cauză, faţă de care ea este deja efect, şi aşa pînă la infinit. Această idee deterministă este de o valoare netrecătoare, însă Spinoza o exagerează şi ajunge la concluzia greşită că în lume nimic nu este întîmplător. La fel ca şi Democrit, el e convins că oame-

nii declară ceva ca fiind întîmplător atunci cînd nu cunosc cauza fenomenului, adică din ignoranță.

O problemă aparte, dar care ține tot de acest context, este problema necesității şi libertății. Oamneii nu sunt "ca un stat în stat", ei sunt un element al întregului, tot aşa cum sunt şi o parte a naturii, de aceea ei se înşeală atunci cînd cred că sunt liberi în acțiunile lor. Ei pur şi simplu nu-şi dau seama în acest caz de cauzele care le determină acțiunile. Fiind o parte a naturii, omul nu poate să iasă de sub influența necesității naturale. Libertatea voinței ar fi posibilă doar dacă omul ar fi ceva mai mult decît natura. Rămînînd însă o parte a ei, voința lui mereu va fi condiționată de cauze externe, de aceea libertatea voinței este iluzorie. Fiind, însă, dialectician, Spinoza nu face concluzia că libertatea omului este imposibilă. Ea este posibilă, dar numai ca rezultat al înțelegerii necesității, ca necesitate cunoscută. De aceea soluția problemei libertății este cunoaşterea. Prin aceasta Spinoza anticipează modul hegelian de abordare a raportului dintre necesitate şi libertate.

La fel ca şi Descartes, Spinoza este raționalist în domeniul teoriei cunoaşterii. Criteriul adevărului este şi pentru el claritatea şi distincția ideilor. Justețea unei idei clare şi distincte este evidentă şi fără a mai solicita raportarea ei la obiect. Fără îndoială, ideea adevărată trebuie să corespundă obiectului său, dar întrucît substanța cugetătoare şi substanța întinsă sunt una şi aceeaşi substanță, înlănțuirea ideilor în substanța cugetătoare este în mod necesar identică cu ordinea lucrurilor în substanța întinsă. Astfel, Spinoza anticipează cunoscutul principiu gnoseologic materialist, potrivit căruia între legile existenței şi legitățile gîndirii există o identitate dialectică. Această identitate, fondată ontologic în teoria substanței,

asigură adecvarea deplină la obiect şi astfel – adevărul ideilor clare şi distincte, fără a mai fi necesar controlul lor empiric.

De fapt, preocuparea principală a lui Spinoza a fost elaborarea unei etici noi, care s-o înlocuiască pe cea teologică tradiţională. Filozoful îşi dădea bune seama că sarcina aceasta nu putea fi realizată fără reconstrucţia întregii filozofii şi că nu putea începe pur şi simplu cu etica. De aceea lucrarea sa capitală, "Etica", începe cu ontologia, continuă cu gnoseologia, examinează apoi natura sufletului omenesc, pentru ca abia în ultimele trei părţi să-şi justifice titlul. Spinoza expune teoria sa etică, la fel ca şi întreaga filozofie, într-o formă riguros deductivă, după modelul matematicii, ştiinţă care atunci se bucura de un prestigiu deosebit datorită succeselor ei. Autorul începe cu definiţii, stabileşte axiome, enunţă propoziţii care sunt demonstrate cu ajutorul definiţiilor, axiomelor şi propoziţiilor anterioare, deduce din ele corolare etc.

Locul central în etica lui Spinoza îl ocupă noţiunea de afect. Afecte sunt sentimentele, emoţiile, pasiunile umane. Ele apar în mod necesar atît din propria noastră natură, cît şi din faptul că omul este o parte a marelui tot, a naturii şi suferă influenţele acesteia. În loc să condamne afectele şi acţiunile oamenilor, filozoful îşi pune scopul să le înţeleagă, să le cerceteze "după procedeul geometric", aplicîndu-le aceleaşi metode ca oricăror altor fenomene naturale. Filozoful este convins că "calea pe care cunoaştem natura lucrurilor, oricare ar fi ele, trebuie să fie una şi aceeaşi". De aceea eu voi privi, spune el, acţiunile şi poftele omeneşti ca şi cum ar fi vorba de linii, suprafeţe şi corpuri. La fel cum corpurile tind să persiste în starea dată, omul tinde să-şi menţină fiinţa. Năzuinţa fundamentală a fiecărui om este autoconservarea. Cînd este

raportată numai la suflet, ea se numeşte voinţă. Cînd este raportată deopotrivă la suflet şi la corp, ea se numeşte poftă. Pofta împreună cu conştiinţa de sine sau pofta conştientă se numeşte dorinţă. Deoarece conştiinţa de sine îi este caracteristică omului, rezultă că primul afect fundamental este tocmai dorinţa. Al doilea afect fundamental este bucuria, pe care Spinoza o defineşte drept trecere a omului de la o perfecţiune mai mică la una mai mare. Bucuria nu este însăşi perfecţiunea, spune filozoful. Dacă omul s-ar naşte perfect în sens absolut, el ar fi lipsit de bucurii. Bucuria este actul trecerii la o perfecţiune mai înaltă. Al treilea afect fundamental este tristeţea, înţeleasă ca trecere de la o perfecţiune mai mare la alta mai mică, deci ca o regresiune spirituală. Ca şi în cazul bucuriei, esenţa ei este actul de trecere însuşi, avînd de această dată sens descendent. Acestea sunt, după Spinoza, afectele fundamentale. Toate celelalte derivă din ele. Astfel, voluptatea este raportarea afectului de bucurie, concomitent la suflet şi la corp. Iubirea este bucuria însoţită de ideea cauzei externe; ura este tristeţea însoţită de ideea cauzei externe. Iubirea este, deci, o specie a bucuriei, iar ura – o formă a tristeţii. Filozoful analizează cu o minuţiozitate de juvaier al spiritului lumea pasiunilor umane. El remarcă existenţa pasiunilor polare: iubire-ură, speranţă-disperare, curaj-teamă etc., condiţionarea lor reciprocă, transformarea unui afect în contrariul său, dincolo de anumite limite. Aceste analize sunt remarcabile prin fineţea lor dialectică. Chiar noţiunile etice fundamentale capătă la Spinoza sensuri noi. Binele este înţeles drept ceea ce este folositor, iar răul drept ceea ce ştim sigur că ne dăunează: “noi nu năzuim, nu poftim, nici nu rîvnim un lucru fiindcă îl socotim bun, ci, dimpotrivă, noi

socotim că un lucru este bun fiindcă năzuim, poftim şi rîvnim acel lucru". Criteriile transcendente heteronome ale moralității sunt astfel negate, în locul lor fiind aşezate criterii care țin de însăşi natura umană.

Spinoza este convins că scopul eticii este de a-l învăța pe om să se elibereze de sub tirania afectelor care-i fac sufletul să sufere. De aceea el consideră că e foarte important să facem deosebire între afectele care întăresc corpul şi sufletul şi cele care-l slăbesc, pentru a elibera omul de sub puterea afectelor distrugătoare. Virtutea constă în stăpînirea omului asupra propriilor afecte şi nicidecum în înlăturarea lor care este imposibilă, deoarece afectele au cauze naturale, legice. Filozoful este convins că un afect este cu atît mai mult stăpînit de noi şi sufletul suferă cu atît mai puțin din cauza lui, cu cît îl cunoaşte mai bine. Prin cunoaşterea afectelor sale omul devine liber: libertatea, deci, este doar necesitatea concepută. Foarte semnificativ în acest sens este întitulată ultima parte a "Eticii": "*Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului*".

Cunoaşterea este, aşadar, soluția problemei libertății omului sub ambele ei aspecte, atît ca libertate în raport cu natura, cît şi ca libertate în raport cu propriile sale afecte. Cunoaşterea îl readuce pe om la contopirea cu natura înconjurătoare, a cărei parte integrantă el este. Numai reîntregindu-se conştient cu marele tot al naturii omul poate dobîndi liniştea sufletească şi fericirea. La acest nivel superior al său, cunoaşterea se identifică cu iubirea. Ideea dată este pe cît de simplă, pe atît şi de profundă. La nivelul ei cel mai înalt cunoaşterea devine iubire, obiectul ei fiind marele tot al realității, substanța, natura, identică cu Dumnezeu. Iată sensul celebrei

idei a lui Spinoza despre "iubirea intelectuală pentru Dumnezeu". Această idee coincide pe deplin cu spiritul panteist al filozofiei sale. Iubirea intelectuală a întregii existențe, a naturii, a oamenilor asigură liniște sufletului şi adevărata fericire. Căci fericirea este virtutea însăşi, nu răsplata virtiții. Cei ce aşteaptă răsplată pentru faptele lor bune în lumea de dincolo nu sunt oameni virtuoşi. Înțeleptul se gîndeşte mai puțin decît la orice la moarte, gîndul său e orientat mereu spre viață, năzuind să-i cunoască tainele, să se identifice cu ea. Filozofia lui Spinoza este astfel o imensă apologie a vieții, a omului, a valorilor spirituale superioare, a cunoaşterii şi a iubirii.

## § 5. Gottfried Wilhelm Leibniz

Filozof german, spirit enciclopedic de tip renascentist, care a îmbinat cu un succes deosebit preocupările filozofice cu cele ştiințifice, alături de Newton, Leibniz (1646–1716) este creatorul calculului diferențial şi integral şi, totodată, precursor al logicii matematice moderne şi al ciberneticii; numeroase idei fecunde a elaborat în fizică. Contribuții remarcabile a adus în ştiințele istorice, politice şi juridice. A scris peste o sută de lucrări filozofice, de regulă de proporții reduse, dintre care putem menționa: "*Despre arta combinatorie*", *"Discurs de metafizică", "Despre reforma filozofiei prime şi despre noțiunea de substanță", "Teodiceea", "Monadologia", "Noi eseuri asupra intelectului uman"*. Cum se vede din titlu, această din urmă lucrare este o replică de pe poziții raționaliste la "Eseu asupra intelectului uman" al filozofului empirist englez John Locke şi, totodată, principala operă de teorie a cunoaşterii a lui Leibniz.

Filozofia lui Leibniz se axează pe ideea fundamentală: teoria monadelor şi armonia prestabilită. Teoria monadelor este, de fapt, pivotul filozofiei lui Leibniz, deşi el însuşi a considerat astfel armonia prestabilită, numindu-se pe sine "autorul sistemului armoniei prestabilite". Termenul "monadă"[1] nu era necunoscut pînă la Leibniz, însă filozoful german îi conferă un sens special.

Teoria monadelor este, mai întîi de toate, o încercare de a soluționa o anumită problemă ontologică, anume aceea a substanței. Fiind o teorie a substanței, monadologia leibniziană se delimitează de alte tipuri de substanțialism, mai ales de cel cartezian. Leibniz porneşte de fapt de la Descartes, dar concepția gînditorului francez îi pare nesatisfăcătoare. Teoria, după care întinderea şi cugetarea, corpul şi sufletul ar fi două substanțe complet separate, independente, cu alte cuvinte dualismul cartezian, genera dificultăți pe care urmaşii lui Descartes au încercat să le depăşească. Spinoza a înlocuit, după cum am văzut, dualismul cu un monism al substanței, dotate cu atributele întinderii şi ale gîndirii. Leibniz respinge şi el dualismul suflet-corp, considerînd că acsete două atribute se contopesc la nivelul substratului ontologic, ele fiind identice. Dacă, însă, la Spinoza întinderea şi cugetarea se identifică ca atribute ale unei substanțe unice, la Leibniz contopirea lor se petrece la nivelul unei infinități de unități substanțiale, care sunt de fapt monadele. Astfel, spre deosebire de dualismul cartezian şi de monismul lui Spinoza, ontologia lui Leibniz poartă un caracter pluralist. Deosebindu-se substanțial una de alta, monadele sunt substanțele ce stau la baza realului, pluralismul monadologic fiind înainte de toate o ontologie.

[1] Termenul *monadă* îl foloseau încă pitagorienii şi înseamnă în limba greacă "unitate", ori ceea ce este unu. Acest termen îl întîlnim la Platon şi la platonienii medievali. Imediat înaintea lui Leibniz acest termen l-au folosit filozofii Renaşterii, în special Giordano Bruno.

Dacă am admite împreună cu Descartes, spune Leibniz, că întinderea este proprietatea esențială, substanța corpurilor, apoi în planul fizicii apar un şir de probleme. În primul rînd, ar fi imposibil să explicăm un fenomen mecanic de cea mai mare însemnătate, inerția, adică însuşirea naturală a corpurilor de a-şi păstra starea de mişcare sau de repaus în care se află, atîta timp cît nu sunt supuse unei acțiuni externe. Într-adevăr, dacă esența corpurilor ar fi întinderea, aceasta ar trebui să fie absolut independentă față de mişcare sau de repaus, iar atunci cînd un corp în mişcare îl întîlneşte pe altul în repaus, ele ar trebui să pornească amîndouă după ciocnire cu întreaga viteză a celui dintîi. Experiența, însă, ne convinge că nu se întîmplă aşa. Cu cît corpul în repaus e mai mare, cu atît el micşorează viteza celui în mişcare şi cu atît mai greu poate fi mişcat el însuşi. Faptul simplu că un corp în mişcare nu poate antrena cu sine un corp în repaus fără a-şi încetini el însuşi mişcarea, nu poate fi explicat prin referință la întindere. Pornind de la fenomenul inerției trebuie, deci, să luăm în considerare forța corpurilor de a se opune acțiunilor ce tind să le schimbe starea. În acest caz substanța lucrurilor trebuie socotită a fi forța, iar unitățile forței sunt monadele. Monadele sunt, deci, substanțe active, principii substanțiale şi, totodată, dinamice. Concepția atomistă antică şi modernă, spune Leibniz, nu corespunde adevărului, deoarece "fiecare porțiune a materiei este nu numai divizibilă la infinit, dar şi divizată actual fără sfîrşit". Astfel, atomul material al atomiştilor este el însuşi format din părți mai mici, fiecare parte divizîndu-se, la rîndu-i, şi aşa mai departe; de aceea atomul nu poate fi socotit elementul ultim al corpurilor. Concepția infinitului actual implică la Leibniz ideea că nu există părți ultime ale materiei, de vreme ce oricare parte a materiei, oricît de mică, e formată, la rîndu-i, din părți şi mai mici, diviziunea neavînd capăt. Temeiul ultim al corpurilor nu poate fi, atunci, o substanță materială, cum au susținut atomiştii, şi nu poate fi

nici întinderea, cum a susținut Descartes (căci întinderea e divizată la infinit), ci trebuie să fie una incorporală. De aici concluzia lui Leibniz că substanța lumii ar fi incorporală. Aceste substanțe incorporale sunt monadele. Monadele sunt în ordine metafizică ceea ce sunt atomii în ordine fizică şi punctele în plan matematic; ele sunt "puncte metafizice" ale Universului, caracteristice prin faptul că sunt complet dematerializate, absolut incorporale. Concepția monadelor ca "substanțe incorporale" este contradictorie în sine, dacă avem în vedere că pentru Leibniz corpurile sunt agregate din monade, adică din substanțe incorporale. Dar nu mai puține dificultăți provoacă, după cum am văzut, şi convingerea că corpurile sunt alcătuite din atomi (dificultăți, pe care Leibniz tinde să le explice, dar se ciocneşte de altele nu mai puțin complicate).

Conform concepției lui Leibniz, monada este o substanță simplă fără nici un fel de părți. Neavînd părți, substanțele simple nu au întindere şi, în consecință, nu sunt divizibile. Dacă nu au părți, monadele nu se pot naşte şi nu pot pieri în mod natural. Ele au fost create de divinitate şi dacă vor pieri cumva, aceasta se va petrece prin anihilarea lor de către divinitate. Căci naşterea şi pieirea naturală presupun compunere şi descompunere, procese ce pot avea loc doar acolo unde există părți. Monadele nu pot fi în nici un fel influențate de factori exteriori, nu pot fi alterate, transformate, în genere nu se poate produce nici un fel de mişcare sau schimbare în interiorul lor, care să aibă cauze externe. Căci posibilitatea unei modificări interne, determinate de factori externi, există numai acolo unde există compoziție. Cum se exprimă Leibniz, "monadele n-au ferestre", prin care să comunice cu lumea înconjurătoare, să sufere sau să exercite vreo acțiune asupra acesteia. Izolarea lor absolută, perfecta impermeabilitate, în raport cu mediul exterior, reprezintă o determinare fundamentală a monadelor. Aceasta, însă, nu înseamnă că monadele ar

fi lipsite de calități. Dimpotrivă, ele trebuie să aibă calități specifice. Argumentarea lui Leibniz este următoarea: în lume nu există vid şi, drept urmare, mişcarea înseamnă înlocuirea unui corp cu altul. Dacă monadele n-ar avea calități specifice, înlocuirea unei monade prin alta n-ar scimba cu nimic starea existentă, iar în lume nu s-ar observa nici un fel de modificare; pretudindeni ar domni uniformitatea. Dar dacă în lume observăm mişcări şi schimbări variate, atunci trebuie să conchidem că monadele au calități specifice. Mai mult, fiecare monadă se deosebeşte de oricare alta substanțial, în lume neexistînd două monade identice. Aici devine mai clară deosebirea dintre concepția lui Leibniz şi cea a lui Spinoza. Dacă la Spinoza se vorbeşte despre o substanță universală, unică, la Leibniz găsim o multiplicitate de substanțe absolut distincte. Prin această idee Leibniz încearcă să salveze varietatea reală a fenomenelor lumii, în timp ce "dictatul" spinozist al monismului substanțial nu lasă nici un loc diversității reale a modurilor, topindu-le în unitatea substanței.

Concepția despre monade ca substanțe absolut simple, perfect izolate de lumea înconjurătoare implică dificila problemă a comunicării între ele. Dacă monadele nu au părți, ele nu pot să acționeze unele asupra altora şi de aceea comunicarea prin interacțiune este exclusă. Filozoful trebuie, totuşi, să găsească o explicație a acordului dintre monade şi o formulează în teoria armoniei prestabilite (cea de-a doua idee de bază a filozofiei sale). Acordul între monade, conform acestei teorii, a fost stabilit în momentul creației de către Dumnezeu, menținîndu-se de atunci încoace în mod natural. Pentru a-şi ilustra ideea, Leibniz ne oferă exemplu a două orologii sincronizate şi puse în mişcare la un moment dat. Cele două orologii vor arăta mereu aceeaşi oră; uitîndu-ne la unul vom putea spune ce oră arată celălat. Deci fiecare va oglindi starea celuilalt, fără a exista cea mai mică influență

între ele (astfel, fiecare monadă poate fi o oglindă vie a Universului). Aşa stau lucrurile şi cu lumea în ansamblu; ceasornicarul divin a sincronizat, a armonizat fenomenele la început de timp şi de atunci ele corespund unele altora, înfăţişîndu-ni-se ca o totalitate ordonată, armonioasă şi plină de frumuseţe. O altă ilustrare sugestivă a teoriei leibniziene este exemplul a două orchestre, care ar executa, urmînd aceleaşi note, aceeaşi melodie, absolut independent una de alta. Tot aşa Regizorul Suprem a distribuit monadelor rolurile lor (ca, de altfel, şi oamenilor), iar acestea îşi joacă rolul ascultînd numai de textul deja scris, şi nu de îndemnul său ori de constrîngeri exterioare.

Armonia prestabilită este o încercare de a explica acordul monadelor, în condiţiile în care este exlusă interacţiunea cauzală dintre ele. Totodată, ea propune o anumită soluţie a problemei raporturilor dintre suflet şi corp. Problema aceasta, pusă încă de Descartes, n-a putut căpăta o rezolvare satisfăcătoare în cadrul ontologiei dualiste a filozofului francez. Considerînd corpul şi sufletul drept manifestări ale unor substanţe complet independente, dualismul nu putea explica faptul empiric al acordului dintre dorinţele sufletului şi mişcările corpului, adecvate lor. Pentru a explica acest acord Leibniz introduce teoria armoniei prestabilite. Armonia prestabilită este una din ideile care l-au adus pe Leibniz la gîndul că lumea actuală este cea mai bună dintre lumile posibile. În momentul creaţiei, Dumnezeu putea să aleagă între o multitudine de lumi posibile şi, dacă a ales-o tocmai pe aceasta, înseamnă că a avut motive temeinice; anume în ea se putea realiza cel mai bine ideea divină de perfecţiune şi, deci, ea este cea mai bună dintre cîte sunt posibile (idee asupra căreia ironizează Voltaire în lucrarea “Candid” şi pe care Hegel o numeşte “gînd şchiop”). Desigur, lumea nu este perfectă în sens absolut, dar are gradul de perfecţiune cel mai înalt posibil în domeniul

finitului. Leibniz nu neagă existența răului; în "Teodiceea" el analizează pe larg această problemă sub cele trei aspecte ale ei: răul metafizic, răul fizic şi răul moral. El consideră, totuşi, că existența răului nu contravine principiului său, căci, dacă lumea aceasta nu ar fi cea mai bună dintre lumile posibile, nu ar fi existat o rațiune suficientă, un temei al alegerii ei de către Dumnezeu şi, prin urmare, ea n-ar fi fost creată.

Astfel, filozofia lui Leibniz este o concepție pluralistă asupra existenței, un idealism obiectiv, individualist şi dinamist cu momente valoroase de dialectică şi cu un pronunțat accent teologic. În teoria cunoaşterii el a fost un adept al raționalismului şi adversar al empirismului. În Germania filozofia lui Leibniz a fost sistematizată şi popularizată de către Christian Wolff. Raționalismul leibnizo-wolffian a dominat gînirea filozofică germană pînă la Immanuel Kant.

## § 6. John Locke

Filozof englez, John Locke (1632–1704) a fost părintele empirismului modern. Lucrările filozofice principale sunt: *"Încercare asupra intelectului omenesc", "Cugetări despre educație", "Raționalitatea creştinismului expus după Scriptură", "Gînduri asupra vieții creştine"*.

După cum ne-am convins, Bacon şi Descartes au fost autorii ideii unei noi metode la începuturile filozofiei moderne. Ei, însă, nu şi-au pus problema validității cunoştințelor, deoarece presupuneau că scopul cunoaşterii este realizabil. Unica problemă care rămînea era problema mijloacelor. Spre deosebire de ei, Locke pune problema scopului însuşi al cunoaşterii şi prin aceasta transferă centrul de greutate al problemelor filozofice în domeniul gnoseologiei. Din acest punct de vedere Locke poate fi socotit ca precursor al lui Kant.

Înainte de a ne angaja în cunoaşterea problemelor care stau în faţa noastră, spune Locke, este necesar să examinăm propria noastră capacitate şi să vedem care sunt obiectele accesibile minţii noastre şi care nu sunt accesibile înţelegerii noastre. Atunci cînd gîndirea noastră întîlneşte un obstacol, ea trebuie să se întoarcă asupra sa sub forma unei probleme; în loc să ne ocupăm de natura obiectelor înţelegerii noastre, e nevoie să examinăm intelectul însuşi, să-l transformăm în obiect al gîndirii. Astfel, Locke pune problema cunoaşterii în felul următor: înainte de a rezolva enigmele lumii externe, trebuie să încercăm puterea instrumentului nostru de cercetare şi numai după aceea să judecăm despre răspîndirea cunoştinţelor noastre şi gradul lor de veridicitate. Cît şi ce cunoaştem, care sunt limitele cunoaşterii şi ce valoare au cunoştinţele noastre? Acestea sunt problemele, pe care Locke le pune. Răspunsul la aceste probleme este de mare importanţă: cunoaşterea puterilor noastre de a cunoaşte, spune Locke, ne vindecă de dogmatism şi tot ea ne fereşte de scepticism. Scopul principal al criticismului lockian este, însă, de a orienta mintea numai spre lucrurile care nu depăşesc puterea noastră de înţelegere.

Aceste probleme sunt strîns legate de întrebarea despre originea cunoştinţei noastre. Opoziţia între izvorul empiric şi cel raţional al cunoaşterii era veche, Locke însă dă acestei opoziţii un caracter specific. Întrucît fundamentul cunoştinţelor sunt ideile, Locke îşi pune întrebarea: în ce măsură au dreptate filozofii care susţin că o parte a ideilor noastre sunt înnăscute? Răspunsul său aici este categoric: idei înnăscute nu există. Pentru a demonstra acest lucru filozoful aduce un şir de argumente care au menirea să orienteze cunoaşterea pe o cale dreaptă, spre experienţă. Credinţa în existenţa ideilor înnăscute, spune Locke, a dezorientat esenţial mintea cercetătorilor care, în loc să ia calea firească a experienţei, s-au antrenat în discuţii pur deductive de tip scolastic. Astfel,

minţile oamenilor au fost abătute de la studiul direct al naturii. Dacă vrem să orientăm ştiinţa şi filozofia pe calea experienţei, trebuie să înlăturăm credinţa greşită despre existenţa ideilor înnăscute. Iată de ce "Încercarea asupra intelectului omenesc" începe cu demonstraţia că nu există idei înnăscute.

Dacă cunoştinţele înnăscute ar exista, scrie Locke, atunci ele ar trebui să aibă două trăsături: 1) ele ar trebui să fie primare faţă de cunoştinţele simple, neînnăscute; 2) trebuie să le aibă toţi oamenii şi toţi ei ar trebui să cadă de acord referitor la justeţea lor. Primul tip, spune Locke, este imposibil, deoarece popoarele ce s-au reţinut în dezvoltarea lor nu au multe cunoştinţe, pe care le au popoarele înaintate. Aceasta ne convinge că cunoştinţele sunt adunate prin cunoaştere şi experienţă. Tipul al doilea la fel este imposibil. Despre aceasta ne convinge şi faptul că principiile practice de comportare la diferite popoare, în diferite epoci istorice şi la diferite grupuri de oameni sunt nu numai diferite, dar adeseori chiar diametral opuse. Totodată, ar fi naiv să credem că ar exista principii practice de conduită, asupra cărora absolut toţi oamenii ar cădea de acord. De aceea este imposibil să vorbim despre universalitatea principiilor morale, idee atît de mult vehiculată între diferite categorii de filozofi şi teologi.

În special Locke se opreşte asupra ideii de Dumnezeu, pe care neoplatonicienii, iar mai tîrziu Descartes şi adepţii ideologiei creştine o considerau înnăscută. Dacă ea ar fi înnăscută, ar trebui nu numai s-o aibă toţi oamenii, fără deosebire, dar şi să o aibă toţi la fel, în aceeaşi formă. Dar dacă vom compara ideea despre divinitate la diferiţi filozofi, vom vedea că ea diferă esenţial de la unul la altul. Urmărind evoluţia acestei idei de la Anaxagora, Platon, Aristotel şi pînă la filozofii contemporani ne putem lesne convinge de acest lucru. Nu există uniate de păreri în acest sens nici între teologi; existenţa dife-

ritelor religii e o mărturie că ideea de Dumnezeu nu e înnăscută şi nu e identică la toate popoarele.

S-ar putea crede că ideea de Dumnezeu, ca o cauză creatoare a Universului, o au toţi oamenii deopotrivă, indiferent de forma credinţei. Chiar dacă sub această formă o asemenea idee există în mintea tuturor oamenilor, aceasta încă nu este o dovadă că ideea dată este înnăscută, fiindcă ar trebui să credem că este înnăscută orice idee pe care o au toţi oamenii. Noi toţi avem idee de foc, pămînt, aer, dar ele provin din experienţă şi nu sunt înnăscute.

Dacă aşa este, atunci de unde provine credinţa că există idei înnăscute? Posibil, aceasta se explică prin faptul că oamenii încep să se gîndească la originea ideilor lor doar atunci cînd ajung la maturitate intelectuală. Atunci, însă, ideile lor sunt formate în întregime, şi de aceea îşi închipuie că le-au avut totdeauna sub această formă. De fapt, însă, toate ideile, pe care oamenii le au, iau naştere în timpul vieţii. La naştere mintea omului este ca o foaie curată, tabula rasa, goală de orice conţinut şi nu cuprinde nici o idee. Toate ideile provin, deci, din experienţă, în cursul căreia percepţiile înscriu pe această tabula rasa semnele lor. Aici se cere să menţionăm, totuşi, că Locke este departe de a socoti că spiritul ar fi lipsit de orice putere, iniţiativă sau impulsiune proprie: analogia făcută nu se referă decît la conţinutul cunoştinţelor provenite din exterior. Astfel, opoziţia empirism–raţionalism se transformă în opoziţia căpătat–înnăscut. (Leibniz mai tîrziu (1765) va face un alt accent: există, scria el, idei ce ne vin din experineţă şi idei care ne vin cu ocazia experienţei. Kant va preciza definitiv opoziţia a priori şi a posteriori).

După ce a combinat teoria ideilor înnăscute, Locke încearcă să dea răspuns la întrebarea: prin ce mecanism se formează în mintea noastră ideile? Filozoful ajunge la concluzia

că ideile noastre provin pe două căi: prin simțuri şi prin reflexie. Simțurile sunt unica verigă de legătură dintre om şi mediu, de aceea se poate spune că "nu există în rațiune nimic, în afară de ceea ce a fost dat anterior în senzații". Anume pentru afirmația dată filozofia lui Locke a fost caracterizată prin epitetul de senzualistă. Ar fi însă o nedreptate să ne oprim la această afirmație, deoarece Locke înțelege prin experiență nu numai perceperea lumii externe, a aspectului sensibil al lucrurilor materiale, dar şi perceperea propriilor noastre manifestări sufleteşti care au loc cu ocazia percepției externe. Astfel, vechea opoziție între lumea psihică şi cea fizică a luat, în concepția lui Locke, o formă gnoseologică şi psihologică: la Descartes – două substanțe, la Spinoza – două atribute, la Locke – două izvoare de cunoaştere: sensibilitatea şi reflexia. Prin reflexie Locke înțelege orice proces intern de conştiință, un fel de simț intern (fără a-şi închipui că acesta se efectuează printr-un anumit organ senzorial). Reflexia este capacitatea de a oglindi propriile noastre operații sufleteşti. Nu există decît aceste două căi de experiență, iar bogăția ideilor noastre este în funcție de contactul sufletului cu lumea externă şi de variația operațiilor noastre sufleteşti. Prioritate, cel puțin temporară, o are izvorul extern, adică observarea cu ajutorul simțurilor a ceea ce se petrece în afară de noi. Cunoştințele căpătate pe această cale constituie temelia întregii noastre cunoaşteri despre lume. Această sursă a cunoaşterii începe a funcționa mai devreme, de aceea este şi în timp prima formă pe care o ia cunoaşterea. Copiii, de exemplu, la început, văzînd multe, nu sunt în stare încă să reflecteze ca un om experimentat asupra informației date de simțuri. Pe calea aceasta se formează în mintea noastră ideile simple: de întindere, formă, culoare, gust etc.

Fiind trezită de stimulul exterior şi urmînd în timp după cunoaşterea senzorială, reflexia are o anumită prioritate față de aceasta în sensul profunzimii sale. Pe calea reflexiei noi ajun-

gem la formarea ideilor complexe, cum este, de exemplu, ideea de infinit. Infinitul nu poate fi perceput cu simțurile, ideea lui noi ne-o formăm prin reflexie. Noi percepem cu simțurile porțiuni mărginite de întindere, dar înțelegem cu mintea că aceste porțiuni se continuă una pe alta şi la ele oricînd mai putem adăuga alte porțiuni, fără a întîlni careva limite în spațiu. Astfel ia naştere prin reflexie ideea infinitului.

Dacă cunoaşterea noastră îşi are originea în simțuri şi reflexie, este inutil să mai pornim în cunoaştere de la aşazisele idei înnăscute. Faptul că gîndirea filozofică a urmat această cale este singura cauză a insucceselor ei de pînă acum. Trebuie să ne reîntoarcem, cum indică Bacon, la calea experienței – iată concluzia din cele relatate pînă aici, pe care o face Locke. De aceea prima parte a lucrării sale "Încercare asupra intelectului omenesc"are ca titlu afirmația categorică că "Nu există idei înnăscute". După rezolvarea acestei probleme mai apare, însă, spune Locke, o altă întrebare: ce valoare au ideile noastre, căpătate prin simțuri şi reflexie? Sunt oare ele o reflectare adecvată a realității ori nu? S-ar putea crede că ideile simple, pe care ni le dau simțurile, sunt o reflectare adecvată a calităților obiective ale lucrurilor. Încrederea noastră în existența calităților obiective ale lucrurilor provine din informația pe care o căpătăm prin senzație. Cînd avem, de exemplu, senzația de căldură, afirmăm că aerul exterior este cald şi, dimpotrivă, cînd avem senzația de răceală, afirmăm că aerul exterior este rece. Ar fi bine, însă, să examinăm aceste senzații subiective ale noastre şi să le comparăm cu calitățile obiective, pe care, în baza lor, le atribuim aerului, ca să vedem dacă ele sunt de aceeaşi natură.

Evident, şi senzația de căldură, şi cea de răceală sunt, în cazul menționat, pozitive (adică le simțim ca ceva ce real există, avînd o formă subiectivă şi fiziologică de manifestare). Senzația de căldură exprimă o stare pozitivă a sensibilității

organismului, care se manifestă prin anumite fenomene fiziologice ce pot fi determinate precis. Aşa sunt, de exemplu, dilatarea capilarelor, roşeaţa epidermei, distrugerea nervilor ce provoacă moleşeala etc. Senzaţia de răceală exprimă, de asemenea, o stare pozitivă a sensibilităţii, care se manifestă în contractarea vaselor sangvine, însoţită de contractarea epidermei (ea devenind rece şi palidă), într-un tremur caracteristic etc. Astfel, senzaţia de căldură şi cea de frig se prezintă amîndouă ca pozitive, iar pe baza lor noi credem că şi calităţile obiective, pe care le atribuim corpului exterior (aerului, în exemplul nostru), sunt de asemenea pozitive. De fapt, însă, pozitivă este numai căldura; răceala este o simplă stare negativă, ea este pur şi simplu lipsa căldurii. După cum vedem, există un dezacord între senzaţiile noastre subiective şi calităţile obiective ale lucrurilor. Şi acest dezacord se produce mai la fiecare pas. Senzaţiile de lumină şi de întuneric, de exemplu, sunt amîndouă pozitive; obiectiv, însă, întunericul nu este altceva decît lipsa luminii. La fel senzaţiile de mişcare şi repaus sunt ambele pozitive, noi numai le atribuim lucrurilor ca fiind egale în realitatea lor. De fapt, însă, o calitate pozitivă a corpurilor este numai mişcarea, pe cînd repausul este doar o stare negativă, el este pur şi simplu lipsa mişcării.

Din faptul că senzaţiilor noastre nu le corespund totdeauna calităţi pozitive ale lucrurilor, Locke face concluzia că toate calităţile, pe care le atribuim lucrurilor, trebuie împărţite în două categorii: calităţi primare şi calităţi secundare. Calităţile primare aparţin lucrurilor totdeauna, sunt obiective, indiferent de felul nostru de a le percepe, iar cele secundare nu aparţin lucrurilor decît atunci cînd le percepem şi variază în dependenţă de starea în care se găsesc ele cînd le percepem şi de modul cum le percepem. Dacă luăm, de exemplu, întinderea, spune Locke, apoi ea aparţine corpurilor totdeauna, oricare ar fi starea lor şi oricum le-am percepe. Apa, bunăoară, în stare lichidă este în-

tinsă, întrucît ocupă un spațiu. Acest spațiu poate să ia o formă sau alta, întrucît apa lichidă nu are o formă proprie, ci ia forma vasului în care se află, dar ocupă totdeauna un spațiu. Dacă apa îngheață, ea totuna rămîne întinsă şi continuă să ocupe un spațiu, avînd de această dată o formă proprie. În stare de vapori ea de asemenea ocupă un spațiu. Spațiul acesta poate fi mai mare ori mai mic, în dependență dacă vaporii se împrăştie liber în atmosferă ori sunt închişi într-un recipient, dar nu lipseşte niciodată. Deci, şi în formă gazoasă apa posedă calitatea întinderii. Aceasta ne permite să facem concluzia că întinderea aparține corpului indiferent de starea sa fizică şi de forma pe care o ia. Tot aşa este, spune Locke, cu toate obiectele din natură; corpurile îşi păstrează întinderea şi atunci cînd îşi pierd forma şi atunci cînd trec dintr-o stare fizică în alta şi chiar atunci cînd îşi schimbă constituția chimică.

Tot aşa, menționează Locke, corpurile îşi păstrează întinderea, oricum le-am percepe noi cu simțurile noastre. De aceea calitățile, pe care corpurile le păstrează totdeauna, oricare ar fi starea lor şi oricum le-am percepe, sunt, spune Locke, calități "primare" ale lor. Asemenea calități primare sunt întinderea, forma, impenetrabilitatea, masa, mişcarea etc. Într-adevăr, un corp nu poate ocupa un spațiu fără să aibă o anumită formă sau figură. La fel e şi cu impenetrabilitatea, adică rezistența opusă de corpurile întinse atunci cînd alte corpuri voiesc să pătrundă în spațiul pe care îl ocupă ele. Această impenetrabilitate nu lipseşte niciodată. Apa, de exemplu, în stare lichidă pare penetrabilă, fiindcă putem trece un corp prin masa ei lichidă, dar dacă o comprimăm cu o pompă hidraulică, ea opune o rezistență enormă, lucru de care ne convinge un simplu tun de apă ori o pompă hidraulică de presiune mare. În stare gazoasă apa pare şi mai penetrabilă, deoarece putem trece cu uşurință un corp prin vaporii de apă. Dar aceasta se întîmplă numai în cazul cînd vaporii găsesc în

jur spațiul liber şi caută aiurea o compensație, ocupînd o altă porțiune de spațiu decît aceea din care sunt alungați de un corp străin. Dacă, însă, închidem aceşti vapori ca ei să nu mai poată căuta un alt spațiu, în care să se refugieze în fața corpurilor ce vor să pătrundă în spațiul pe care îl ocupă, atunci vom vedea că vaporii de apă opun şi ei o rezistență considerabilă. Aceşti vapori pot mişca o locomotivă, o navă etc. Deci, independent de starea fizică a corpurilor (solidă, lichidă sau gazoasă) ele îşi păstrează totdeauna impenetrabilitatea, de aceea calitatea dată este primară. La fel este şi mişcarea, care se păstrează indiferent de felul cum o percepem noi.

Însă, în afară de aceste calități, care aparțin corpurilor totdeauna şi, deci, sunt inerente lor, mai sunt şi alte calități, care nu le aparțin decît în raport cu noi. Acest soi de calități variază după modul cum percepem noi aceste corpuri şi după starea în care se găsesc ele atunci cînd le percepem. Culoarea apei, de exemplu, se schimbă în dependență de starea ei fizică (lichidă, gazoasă ori solidă), în dependență de cantitatea ei (cu toate că ea e incoloră), de mediul care o înconjoară cînd o privim etc. Perceperea culorii obiectelor depinde mult şi de puterea noastră de a vedea, de starea fiziologică a noastră. Pentru un om normal şi un daltonist, de exemplu, culorile par diferite. Folosirea instrumentelor optice ne convinge că noi putem vedea culorile şi altfel, decît cum le vedem. Deci, dacă puterile noastre vizuale ar creşte pînă la nivelul aparatelor optice, noi am vedea culorile altfel. Mai mult ca atît, nu toate ființele văd la fel aceeaşi culoare. De aici Locke face concluzia că culoarea nu este o calitate care aparține totdeauna lucrurilor: ea variază după starea în care se găsesc lucrurile şi după modul cum le percepem.

Calitățile, care nu aparțin lucrurilor totdeauna, dar care le aparțin numai în raport cu noi, sunt, spune Locke, calități secundare sau, adaugă el, derivate. Asemenea calități sunt: mirosul, gustul, temperatura, sonoritatea, calitățile tactile ale sup-

rafeţelor corpurilor. Aceste calităţi se numesc secundare sau derivate, deoarece aparţin corpurilor numai întrucît le percepem noi. Cînd mirosim, de exemplu, un trandafir, noi spunem că mirosul este o calitate a trandafirului. Mirosul trandafirului ne produce totdeauna şi senzaţia de plăcere, dar ar fi absurd, scrie Locke, să credem că senzaţia de plăcere există tot în trandafir, şi nu în noi, la fel cum ar fi absurd să spunem, atunci cînd ne înţepăm în acelaşi trandafir, că durerea există nu în degetul nostru, ci în trandafir. Atunci care este coraportul dintre senzaţia noastră afectivă şi mirosul însuşi? Acest coraport e greu de stabilit. Desigur, şi mirosul, şi durerea din exemplul dat au o cauză obiectivă, dar senzaţia noastră afectivă depinde mult de noi. Că este o bază obiectivă, este incontestabil, că doar nu putem avea senzaţia mirosului de trandafir atunci cînd el nu este, şi nu putem ignora senzaţia de durere atunci cînd ea este provocată obiectiv. Dar, totuşi, de aici nu rezultă că mirosul şi durerea există în afară de noi şi nu în noi înşine.

Astfel, calităţile secundare ale corpurilor nu există în corpuri, ci în noi înşine. Aceste calităţi sunt numai formele pe care le iau calităţile primare ale corpurilor atunci cînd intră în raport cu sensibilitatea noastră, deci, calităţile secundare sunt derivate, fiindcă derivă din calităţile primare ale corpurilor, care sunt, de fapt, cauzele lor obiective. Culorile, mirosurile, sonoritatea, calităţile tactile, temperaturile corpurilor nu sunt altceva decît modul cum calităţile lor primare lucrează asupra senzaţiilor noastre.

Din cele menţionate pînă aici rezultă că la întrebarea, dacă ideile noastre (aşa cum ni le dă experienţa) ne arată lucrurile aşa cum sunt în realitate, Locke răspunde parţial afirmativ şi parţial negativ. Ideile noastre ne arată în parte lucrurile aşa cum sunt ele în realitate; ni le arată ca fiind întinse, ca avînd formă sau figură, ca avînd impenetrabilitate şi mişcîndu-se. În rest, însă, ideile noastre ne arată lucrurile numai aşa cum ne apar, cum sunt în raport cu noi, ne arată numai

felul calităților primare de a se prezenta sensibilității noastre.

Această dualitate (de fapt bine argumentată şi justificată a filozofiei lui Locke) a influențat mai tîrziu două linii diferite, ori, mai bine spus, diametral opuse în filozofie: pe de o parte – idealismul subiectiv, reprezentat de Berkeley, care absolutiza învățătura lockeană despre calitățile secundare, considerînd că toate calitățile obiectelor sunt secundare (simple forme ale sensibilității), pe de altă parte – senzualismul de tip materialist al lui Diderot. Adică şi Berkeley, şi Diderot îşi pornesc învățătura lor din teoria calităților primare şi secundare a lui Locke.

Şi, în sfîrşit, întrucît aprecierea învățăturii lui Locke de către exegeți în sens de apartenență la linia materialismului sau a idealismului este contradictorie, ținem să mai facem o ultimă precizare. În lucrarea "Încercare asupra intelectului omenesc" Locke propune cititorului cîteva întrebări, răspunsul la care ar explica viziunea sa asupra raportului dintre materie şi conştiință:

1) dă, oare, materia naştere mişcării?
2) dă ea, oare, naştere conştiinței?
3) poate, oare, materia să conțină de la bun început senzația, percepția şi capacitatea de a cunoaşte?
4) poate, oare, fi veşnică o ființă materială?
5) poate, oare, fi creată materia de o ființă veşnic cugetătoare?

Evident, rezolvarea de pe poziții materialiste a problemei apariției conştiinței este posibilă doar cu condiția că răspunsul la prima întrebare este pozitiv: adică, dacă mişcarea ar fi un atribut al materiei. Materia ce nu se mişcă nu poate da naştere conştiinței.

Răspunsul afirmativ la cea de-a doua întrebare ar însemna în mod automat materialism. Răspunsul pozitiv la întrebarea a treia ar însemna susținerea materialismului de tip hilozoist, iar acelaşi răspuns la întrebarea a patra ar însemna un materialism de tipul materialismului lui Spinoza, adică panteism

materialist. Şi numai răspunsul afirmativ la întrebarea a cincea ar invoca o poziţie idealistă ori deistă.

La primele patru întrebări Locke dă un răspuns negativ: materia nu poate genera din interiorul său mişcarea, ea nu poate da naştere conştiinţei; la fel, el respinge hilozoismul şi susţine, la întrebarea a patra, că "fiinţa cugetătoare nu poate fi totodată şi materială". Numai la întrebarea a cincea Locke răspunde afirmativ: materia poate fi creată doar de o fiinţă veşnic cugetătoare. Tot ea dotează materia cu impulsul mişcării. Astfel, Locke ocupă o poziţie idealistă.

Cum se raportează materia şi conştiinţa? Această întrebare, spune Locke, se află peste posibilităţile noastre de cunoaştere: "Noi avem în interiorul nostru ceva ce gîndeşte, dar nu ştim ce prezintă acest ceva". E la fel de probabil că substanţa cugetătoare e materială şi nematerială. De aceea întrebarea: este, oare, gîndirea un atribut al materiei ori este dată de Dumnezeu, rămîne irezolvabilă. Una este cert: sufletul e nemuritor şi, deci, numai o fiinţă spirituală (Dumnezeu) poate fi veşnică, netrecătoare.

Aceste raţionamente încă o dată ne conving că poziţia filozofică a lui Locke este foarte controversată şi de aceea nu întîmplător ea este nu numai diferit apreciată, dar şi a generat linii atît de contradictorii în filozofia de mai tîrziu.

## § 7. George Berkeley

Filozof de origine engleză, născut în Irlanda (1655–1753). Lucrările principale: *"Tratat asupra principiilor cunoaşterii umane", "Încercare cu privire la o nouă teorie asupra vederii", "Trei dialoguri între Hylas şi Philonous"*şi a. Scopul filozofiei sale Berkeley îl vede în distrugerea materialismului şi a ateismului, pe de o parte, şi în apărarea religiei şi a credinţei cu argumente filozofice, pe de altă parte. Berkeley porneşte învăţătura sa de la empirism şi de la senzualismul lui Locke,

dar foloseşte, totodată, şi învăţătura nominalismului medieval despre aceea că abstracţiile, noţiunile generale nu au dreptul la existenţă, neînsemnînd nimic şi fiind doar un sunet deşert.

După cum am avut ocazia să ne convingem,cu toate că noţiunea de *idee* rămîne un termen ambiguu în filozofia lui Locke, acesta totuşi făcea deosebire între obiectul corporal şi idee. Berkeley va suprima această distincţie şi anume prin aceasta filozofia devine originală, însemnînd constituirea idealismului subiectiv (în forma sa extremă) în filozofia modernă. Subiectivismul, însă, n-a fost conceput de către Berkeley decît ca un pas spre realizarea obiectivului său principal: refundamentarea ateismului.

Berkeley consideră că Locke are dreptate atunci cînd susţine că toate ideile noastre provin din experienţă şi că punctul de plecare al tuturor cunoştinţelor noastre despre lume îl formează datele simţurilor. Dacă, însă, simţurile sunt temelia întregii cunoaşteri, spune el, apoi ele trebuie cercetate mai profund, mai minuţios pentru a ne convinge în ce măsură ele reflectă lumea adecvată. În lucrarea "Încercare cu privire la o nouă teorie a vederii" Berkeley încearcă să stabilească care este relaţia dintre obiectele văzului şi obiectele pipăitului. Molyneux pusese odată lui Locke următoarea problemă: dacă un om născut orb ar căpăta vederea, ar putea el numai prin văz să deosebească un cub şi o sferă, obiecte cu care el luase mai înainte contact doar prin pipăit? Molyneux a răspuns la propria sa întrebare negativ, iar Locke îl susţinu. Berkeley era de aceeaşi părere cu ei, dar din motive mai fundamentate. Dacă întinderea ar fi o idee comună văzului şi pipăitului (aşa cum susţine Locke), atunci forma pătrată vizibilă trebuie să fie la fel cu forma pătrată tangibilă (tactilă). Dacă ar fi aşa, atunci omul născut orb, de îndată ce poate vedea, ar trebui să fie în stare să distingă între un pătrat vizibil şi un cerc vizibil şi să identifice această deosebire cu deosebirea dintre pătratul

şi cercul deja cunoscute prin pipăit. Dacă el nu este în stare să procedeze astfel, înseamnă că nu există nimic comun între obiectul vizibil şi cel tangibil. Anume acesta este punctul de plecare al lui Berkeley: obiectele văzului şi pipăitului formează două şiruri de idei, care diferă mult unele de altele. Ba şi mai mult: obiectele (sau ideile) văzului nu au nimic comun cu obiectele pipăitului: legătura dintre văz şi pipăit este arbitrară şi dobîndită numai prin experienţă. Un om născut orb, scrie Berkeley, căpătînd darul vederii, "nu va avea la început nici o idee de distanţă prin văz. Soarele şi stelele cele mai îndepărtate, ca şi obiectele cele mai apropiate, îi vor părea că sunt toate în ochii săi, sau mai curînd în spiritul său".

Astfel, vederea nu ne dă perceperea spaţiului cu trei dimensiuni. Ea ne dă senzaţia de lumină, întuneric, culoare şi trebuie să intervină alte simţuri: simţul tactil în primul rînd, spune Berkeley, precum şi memoria, cu imaginile senzaţiilor anterioare, pentru ca din contopirea acestor senzaţii şi imagini cu senzaţiile vizuale să rezulte perceperea distanţelor la care se află de noi obiectele, precum şi perceperea dimensiunilor lor în lungime, lăţime şi adîncime, adică, cu alte cuvinte, ceea ce numim perceperea spaţiului cu trei dimensiuni. Deci, ideea spaţiului, aşa cum rezultă din contopirea unei sume de senzaţii, nu numai disparate, dar şi eterogene, nu este, după Berkeley, un dat originar al experienţei, ci un produs derivat al activităţii noastre intelectuale.

Obiectul acestei idei, adică spaţiul, nu este un obiect real, care ar exista în afara noastră, fiindcă, dacă ar fi aşa, ar trebui ca acest obiect real să poată fi perceput în mod direct, printr-un simţ determinat, cum sunt percepute, ceea ce Locke numeşte calităţi primare ale lucrurilor. Locke credea că întinderea este o calitate a corpurilor, pe care noi o percepem direct prin simţul vederii şi obţinem astfel ideea simplă de întindere.

De fapt, însă, lucrurile stau cu totul altfel: noi nu luăm

cunoştinţă de spaţiu în mod direct cu ajutorul vederii. Ideea spaţiului este un produs al activităţii noastre intelectuale; la elaborarea lui participă o sumă de senzaţii, nu numai disparate, dar şi eterogene: văzul, auzul, simţurile tactile şi chiar olfactive. De aceea spaţiul nu este un obiect real, ci numai un produs al minţii noastre şi nu există decît în mintea noastră. Spaţiul, însă, în concepţia lui Locke, nu este altceva decît întinderea. Şi, dacă spaţiul nu există decît în mintea noastră, ca un produs al ei, atunci întinderea nu mai este o calitate primară a lucrurilor, cum credea Locke, deoarece ea nu aparţine lucrurilor obiectiv, în afară şi independent de noi. Prin urmare, deosebirea pe care o făcea Locke între calităţile primare şi cele secundare nu este întemeiată. Nu se poate, deci, spune că aşa-numitele calităţi primare există în mod obiectiv, pe cînd cele secundare sunt doar subiective.

Berkeley respinge deosebirea stabilită de Locke între calităţile primare şi secundare cu scopul de a înlătura ideea abstractă a materiei din filozofie. Felul său de a pune întrebarea este următorul: pe ce se întemeiază definitiv deosebirea pe care o face Locke între calităţile primare şi secundare? După modul în care noi luăm cunoştinţă de ele, calităţile primare şi secundare nu se deosebesc defel: noi ştim despre ele prin simţuri. Despre întinderea corpurilor noi aflăm tot aşa cum aflăm despre culoarea lor. Astfel, din punctul de vedere al modului cum luăm cunoştinţă de calităţile primare şi cele secundare, nu există nici o deosebire. Şi calităţile primare, şi calităţile secundare nu există pentru noi decît numai întrucît le percepem. Iar din faptul că corpurile prezintă totdeauna calităţi primare cînd le percepem nu trebuie să conchidem că ele posedă aceste calităţi şi atunci cînd nu le mai percepem. Noi nu putem şti cum sunt corpurile atunci cînd nu le mai percepem; nu putem, deci, să ştim dacă ele posedă sau nu calităţi primare.

Pentru conştiinţa noastră, deci, corpurile nu sunt altceva

decît complexe de calităţi sensibile. De aceea atît calităţile primare, cît şi cele secundare sunt, după Berkeley, deopotrivă de subiective: ele nu există decît întrucît le percepem. De aici şi formula lui Berkeley: a exista înseamnă a fi perceput. Însă ce percepem noi dacă nu propriile noastre senzaţii? Deci, senzaţiile sunt pentru noi unica realitate, iar lucrurile sunt doar un ansamblu de senzaţii ale subiectului. Dacă senzaţiile sunt unica realitate pentru subiectul cunoscător, apoi obiectul şi senzaţia sunt identice. Existenţa obiectelor este determinată de perceperea lor. Adică nici nu putem afirma că există careva obiecte în afara senzaţiilor. Toată multiplicitatea obiectelor nu este decît o totalitate de senzaţii ale subiectului.

Împotriva acestei idei este posibilă, spune Berkeley, următoarea obiecţie: corpurile sunt nu numai complexe de calităţi sensibile, ci mai sunt şi substanţe. Adică corpurile mai cuprind, pe lîngă ansamblul de calităţi sensibile pe care le percepem cu simţurile, încă ceva, şi anume: o substanţă, în care şi prin care există calităţile sensibile. Astfel, întinderea nu există fără ceva întins, culoarea – fără ceva colorat etc. De aici urmează concluzia: deşi calităţile corpurilor nu au decît o existenţă subiectivă, aceste corpuri există, totuşi, obiectiv prin substanţele în care şi prin care există calităţile lor sensibile. Această concluzie, spune Berkeley, este neîntemeiată, deoarece dacă este adevărat principiul fundamental al empirismului, că toate cunoştinţele noastre au ca punct de plecare datele simţurilor, atunci reale sau întemeiate sunt numai acele cunoştinţe care ne sunt date în simţuri. Noi, însă, nu percepem nicidecum cu simţurile o substanţă care ar forma legătura ascunsă a calităţilor sensibile ce ni se prezintă totdeauna împreună. De aceea, ceea ce noi numim substanţă nu este decît un nume, pe care îl dăm noi faptului că anumite calităţi sensibile apar mereu împreună. Deci, substanţa nu există ca o realitate obiectivă, ea este un simplu nume. Dacă încercăm să facem din ideea de

substanță ceva obiectiv, creăm o fantomă a minții noastre.

Această argumentare îi aparține de fapt lui Locke, dar Berkeley o preia în întregime. Dar dacă obiectele nu sunt substanțe, ele rămîn simple colecții de calități, iar aceste calități sunt subiective, nu există în afară de noi. Astfel reiese că lucrurile sunt subiective, ele există doar întrucît le percepem.

În aceste raționamente ale lui Berkeley se observă cum unește el empirismul cu nominalismul, dîndu-le o orientare idealist-subiectivă. Totodată, el se declară adversar neîmpăcat al materialismului şi ateismului, străduindu-se să demonstreze inconsistența lor. Filozofia, spune el, a progresat atît de lent, fiindcă ea s-a servit totdeauna prea mult de abstracții. O astfel de abstracție dăunătoare este noțiunea de materie. Această noțiune trebuie înlăturată din filozofie, "deoarece toate sistemele monstruoase ateiste şi antireligioase au la baza lor învățătura despre materie. Dacă această piatră unghiulară va fi scoasă din temelia acestor învățături, ele se vor dărîma complet în cele din urmă. De aceea toți prietenii religiei şi ai credinței trebuie să dorească distrugerea materialismului". La fel ca şi noțiunea de substanță, noțiunea de materie nu este decît o ficțiune. Dacă obiectele concrete (ca ansamblu de calități) pot fi percepute, apoi materia propriu-zisă, "materia în general" n-a fost şi nu va fi cîndva percepută de nimeni, tot aşa cum în afara fructelor concrete nu există un "fruct general". Cînd spunem "culoare", avem în vedere o idee abstractă, creată de mintea noastră, şi nicidecum ceva real existent. Realmente există diferite culori, pe cînd culoarea în general nu e nici roşie, nici verde, nici galbenă etc. De aceea noțiunea de culoare este goală de orice înțeles, ea este doar un cuvînt. Tot aşa şi noțiunea generală de triunghi, cu care operează geometria. Concret, triunghiul este ori echilateral, ori isoscel, ori dreptunghic, pe cînd "truinghiul general"este lipsit de formă şi de orice determinare. Noțiunile "substanță", "materie", "culoare", "triunghi"etc. sunt de natură

gîndită şi anume de aceea sunt lipsite nu numai de conținut, dar şi de sens. Nu este culoare care ar sta în afara obiectelor colorate. La fel nu este materie care ar sta în afara obiectelor concrete. De aceea ideea de materie ca substrat nedeterminat al lucrurilor, lipsit de calități, dar putînd să ia orice calitate, este dăunătoare. Ea nu este decît o ficțiune, deoarece n-o putem percepe şi nu avem, deci, nici o bază pentru a afirma că ea există. În felul în care ea există, ea reprezintă totdeauna ceva concret, determinînd o totalitate de lucruri pe care le percepem ca pe o sumă de calități sensibile. Lumea, deci, este doar o totalitate de senzații ale subiectului, şi nimic mai mult. Aici, însă, apare următoarea întrebare: dacă nu există nimic obiectiv, dacă percepțiile noastre sunt strict subiective, atunci care este cauza lor, cum iau naştere ele? În varianta materialistă răspunsul era simplu: cauza senzațiilor noastre sunt corpurile care acționează asupra simțurilor. Felul lui Berkeley de a privi lumea doar ca un ansamblu de senzații ale subiectului lichidează acest suport obiectiv al empirismului materialist. Şi atunci el propune varianta sa de răspuns la această întrebare: prin puterea voinței noastre noi putem face ca senzațiile noastre să varieze (închidem ori deschidem ochii alternînd senzația de lumină cu cea de obscuritate, ne îndepărtăm ori ne apropiem de un tablou pentru a vedea mai bine etc.). Dar, dacă noi putem face să varieze senzațiile noastre, noi le putem şi crea. O dovadă e şi faptul că noi avem puterea nu numai de a percepe lucrurile, dar şi de a le gîndi. Un sistem filozofic este deja creat, gîndit de noi, şi pur şi simplu perceput. Adică, noi avem în noi două categorii de acțiuni, care produc senzațiile şi ideile: acțiunea de a percepe şi acțiunea de a gîndi.

Acțiunea, însă, presupune ceva activ. Există, deci, în noi o putere care efectuează acțiunile de a percepe şi de a gîndi. Acesta este spiritul nostru: anume el este cauza senzațiilor şi a ideilor noastre. Astfel, pornind de la empirism, Berkeley ajun-

ge la idealism subiectiv, dar nu s-a putut opri aici, fiind silit să meargă mai departe. Cauza este următoarea: dacă sufletul nostru ar fi unica cauză a percepțiilor noastre, atunci noi liber am putea alege senzațiile, pe care vrem să le avem şi pe care nu. Dacă nu putem alege, atunci trebuie să presupunem că spiritul nostru nu este unica cauză a percepțiilor noastre; trebuie să existe în afară şi independent de noi o altă cauză, care să producă percepțiile noastre şi ordinea lor, care ne impune în anumite condiții anumite percepții. Acest spirit, mult mai puternic ca al nostru, este Dumnezeu. Deci, ultima şi adevărata cauză a percepțiilor noastre este Dumnezeu. Şi dacă între noi şi Dumnezeu nu există o lume materială, care să ne despartă de el, atunci noi trăim şi gîndim în Dumnezeu, deoarece gîndurile noastre sunt doar gîndurile lui Dumnezeu în sufletul nostru. În măsura în care simțim şi cugetăm, în acea măsură ne apropiem de Dumnezeu. Astfel, pornind de la empirism şi acceptînd poziția idealismului subiectiv, Berkeley ajunge la refundamentarea ateismului, făcînd, totodată, o cedare esențială idealismului obiectiv.

## § 8. David Hume

S-a născut în Scoția, la Edinburg (1711–1776). Lucrările filozofice principale: *"Tratat despre natura umană"*, *"Cercetări asupra intelectului uman"*, *"Istoria naturală a religiilor"* etc. În opera sa filozofică D. Hume continuă analiza procedeelor cunoaşterii, începută de Locke şi Berkeley. Odată cu el empirismul englez devine mai riguros, mai consecvent. Prin D.Hume filozofia criticistă prekantiană atinge forma ei maximă de dezvoltare. Într-un pasaj cunoscut din "Prolegomene", Kant scria că "Hume l-a trezit din somnul dogmatic" şi apoi în repetate rînduri îl citează ca pe precursorul său cel mai important.

Dacă gînditorii englezi, aproape toți fără excepție, manifestau o evidentă repulsie pentru ipoteze abstarcte şi construcții

a priori şi erau foarte prudenţi atunci cînd păräseau domeniul faptelor concrete, apoi Hume poate fi considerat chiar cel mai empirist dintre englezi. La fel ca Bacon şi Locke, Hume e convins că originea tuturor cunoştinţelor noastre, de la cele mai simple şi concrete pînă la cele complexe şi abstracte, este experienţa. Ideile, care nu provin din experienţă, sunt false. De obiectele reale, însă, nu putem lua cunoştinţă în mod adecvat decît numai întrucît le percepem cu simţurile. Aici, credem noi, Hume este de acord cu poziţia lui Berkeley. Analizînd ideile noastre, însă, observă Hume, este foarte dificil a deosebi care dintre ele provin din experienţă şi care nu. Pentru aceasta e nevoie de a stabili un criteriu care ar determina proveniența şi, deci, veridicitatea ideilor noastre. Este evident că o idee poate fi adevărată numai atunci cînd îi corespunde un obiect real, cu care ea este adecvată. De acest obiect real, însă, putem lua cunoştinţă numai prin simţuri, în experienţă. Dar anume experienţa adeseori ne duce în eroare, creîndu-ne impresii false despre lucruri şi legătura lor. Drept exemplu ne poate servi ideea cauzalităţii, de care noi ne servim în ştiinţă şi filozofie. Această idee este complexă şi se descompune în trei idei simple diferite:

1) *ideea succesiunii*; cînd spunem că un fenomen A este cauza fenomenului B, înţelegem că aceste două fenomene se succed, adică apariţia fenomenului A este urmată de apariţia fenomenului B;
2) *ideea constanţei succesiunii*; adică suntem convinşi că aceste fenomene la fel s-au succedat totdeauna în trecut şi se vor succeda şi în viitor;
3) *ideea activităţii eficiente*; adică convingerea că fenomenul A este cauza fenomenului B.

Examinînd aceste trei idei, ne putem convinge că nu toate corespund criteriului veridicităţii despre care am vorbit mai sus, adică nu sunt copii exacte ale stării lucrurilor. Numai ideea succesiunii este copia unei stări reale, pe cînd ideea constanţei

succesiuni este fictivă, deoarece nu e sigur că fenomenele, pe care le considerăm ca stînd în legătură cauzală, s-au succedat totdeauna în trecut şi se vor succeda totdeauna în viitor. Ideea activităţii eficiente la fel este fictivă, deoarece noi vedem fenomenele doar succedîndu-se, dar nu vedem nicidecum activitatea eficientă prin care presupusa cauză produce presupusul efect.

Din cele menţionate putem face concluzia că ideea cauzalităţii este o creaţie fictivă a minţii noastre, care nu provine din experienţă. Dar dacă ştiinţa şi filozofia se bazează pe principiul cauzalităţii, atunci ele devin imposibile, fiindcă este fictiv principiul cauzalităţii. În conformitate cu acelaşi criteriu analizează Hume şi ideea de substanţă, pentru a demonstra că filozofia este imposibilă. Filozofii, spune el, îşi închipuie substanţa ca pe un substart care există în fiecare lucru şi care formează suportul tuturor calităţilor lui. Toate calităţile, schimbătoare în timp şi în spaţiu, ale unui corp sunt manifestări ale acestui substrat invariabil, care este substanţa lui. Această idee se întemeiază pe faptul că în experienţă anumite calităţi se prezintă totdeauna împreună, şi de aceea spunem că ele formează unităţi, cărora le dăm denumirea de corpuri. Din această impresie, care este reală, că anumite proprietăţi se prezintă totdeauna înpreună, filozofii fac concluzia că ele se prezintă astfel datorită existenţei unei substanţe care le ţine totdeauna împreună. Calităţile corpurilor ne dau impresii reale, substanţele lor, însă, noi nu le percepem niciodată; prin urmare, şi ideea substanţei este fictivă. De aceea, cînd filozofii caută substanţa lucrurilor şi o descriu într-o formă sau alta în sistemele lor, ei operează cu idei fictive şi din această cauză nu ajung niciodată la rezultate sigure. Nu în zadar fiecare filozof îşi închipuie substanţa în felul său şi n-au putut să ajungă niciodată să se înţeleagă între ei. Altfel nici nu putea fi, deoarece substanţele fenomenelor sunt construcţii subiective ale minţii noastre, pe care fiecare şi-o închipuie în felul său. Prin urmare, în acea parte a sa, unde se

preocupă de căutarea substanței, filozofia este fictivă, pentru că lucrează cu un material fictiv, şi anume – cu ideea de substanță.

Astfel, ştiința şi filozofia sunt imposibile, de aceea este inutil să ne ocupăm de ele, întrucît nu putem ajunge decît la rezultate fictive – iată concluzia agnostică la care ajunge Hume.

Fidel tradiției empirismului englez, Hume susține metoda experimentală a lui Bacon şi Locke. Totodată, la fel ca şi Berkeley, el reiese din faptul că senzațiile subiectului sunt unica sursă a cunoaşterii. Hume, însă, nu mai este solidar cu Berkeley, care susținea că Dumnezeu este forța ce produce senzațiile noastre. Nici un fel de experiență, spune el, nu ne poate demonstra existența lui Dumnezeu. Anume aceasta îl face să se pronunțe împotriva religiei şi să declare că teologia, la fel ca şi filozofia, este imposibilă. Pe de altă parte, Hume nu aderă nici la materialişti, care susțin că sursa senzațiilor este lumea materială. În această întrebare Hume preferă să rămînă pe pozițiile agnosticismului. Mintea noastră are de-a face numai cu percepții şi imagini. De aceea senzațiile nu pot stabili nici un fel de legătură între imagine şi obiect. "Cu ajutorul căror argumente am putea noi demonstra că percepțiile noastre sunt condiționate de obiectele materiale, şi nu de însuşi sufletul nostru, de acțiunea unui spirit invizibil şi necunoscut, ori de o oarecare altă cauză necunoscută de noi, – *scrie Hume*. – Cum am putea noi rezolva această problemă? Numai cu ajutorul experienței. Însă aici experiența tace şi nu ne poate ajuta cu nimic". De aici Hume consideră că toate raționamentele materialiştilor despre realitatea obiectivă sunt lipsite de temei. Noi nu putem şti nici dacă există obiectul, nici dacă el poate fi cunoscut. De aceea sarcina filozofiei este doar de a sistematiza şi de a analiza senzațiile şi percepțiile căpătate de om pe calea experienței.

Ar fi o nedreptate, însă, dacă l-am considera pe Hume un agnostic integral, deoarece el crede ferm în valoarea de adevăr

a matematicii şi a ştiinţelor exacte. În această privinţă sunt semnificative cuvintele lui din "Cercetări asupra intelectului uman": "Dacă, pătrunşi de aceste principii, inspectăm bibliotecile, cîte diversităţi ar trebui să facem. Dacă luăm în mîini un volum oarecare de teologie sau de metafizică, de exemplu, ne vom întreba: Conţine raţionamente abstarcte referitor la cantitate sau număr? Nu. Conţine raţionamente referitor la fapte experimentale? Nu. Atunci aruncaţi-l în foc, căci nu poate conţine decît sofisme şi iluzii". După cum vedem, scopul lui Hume este doar de a zdruncina siguranţa filozofilor dogmatici, care speculau fără rezultat asupra absolutului, materiei, substanţei etc.

Oricare ar fi obiecţiile care pot fi făcute empirismului lui Hume, ideile sale sunt de o profunzime rară şi au deschis drumul filozofiei criticiste a lui Immanuel Kant.

## § 9. Filozofia iluminismului în Franţa[1]

Unitatea iluminismului ca direcţie de cugetare este asigurată de un anumit fond de idei prezente la toţi reprezentanţii săi. Printre ele: 1) încrederea în puterea raţiunii şi în capacitatea ei de a asigura progresul umanităţii; 2) lupta pentru autonomia gîndirii şi pentru eliberarea ei de sub autoritatea dogmei; 3) respingerea intoleranţei religioase şi a superstiţiilor de orice fel; 4) apărarea libertăţii şi a demnităţii omului împotriva opresiunii şi aservirii; 5) critica instituţiilor statale feudale şi a religiilor pozitive; 6) pentru filozofii–iluminişti nevoia de a cunoaşte nu e dictată numai de o simplă curiozitate,

[1] Iluminismul nu este un fenomen pur francez. La el şi-au adus contribuţia de gîndire mai multe ţări din Europa: Anglia, Germania, Italia, Spania, România etc. În dependenţă de ritmul de dezvoltare social-economică şi culturală epoca Luminilor în fiecare ţară ocupă perioade istorice diferite, fapt ce condiţionează şi o cronologie variabilă a mişcării iluministe şi impune cu preferinţă termenul de *epocă a Luminilor* faţă de termenul *secol al Luminilor*.

ci în primul rînd de necesitatea de a folosi practic cunoştinţele pentru a transforma sistemul relaţiilor sociale feudale. Ei înţeleg că eliberarea socială şi descătuşarea religioasă sunt imposibile fără un nou fel de gîndire şi fără moravuri noi. Anume de aceea ei consideră ştiinţa şi cultura înaintată ca principala forţă eliberatoare şi se străduie să le asigure o răspîndire cît mai largă în sînul maselor. Totodată, filozofii–iluminişti înţeleg că piedica cea mai mare în calea realizării acsetui scop sunt filozofia scolastică speculativă, intoleranţa instituţiilor religioase şi sistemul de relaţii sociale învechite. Aceasta a şi condiţionat lupta lor de neîmpăcat împotriva acestor instituţii.

Iluminismul francez trece în evoluţia sa prin mai multe perioade. Premisele lui sunt pregătite de o ***perioadă de tranziţie*** (1688-1715), avîndu-l ca reprezentant principal pe Pierre Bayle, renumit prin scepticismul antimetafizic şi antiteologic. A doua este ***perioada iluminismului vechi*** (1715-1750), avîndu-i ca personalităţi reprezentative pe Voltaire şi Montesquieu şi care în plan filozofic nu depăşesc poziţiile deismului. Perioada ***afirmării depline a iluminismului*** cuprinde anii 1750-1789 şi se caracetrizează prin întrărirea orientării filozofice materialiste promovate de Diderot, Lamettrie, D'Holbach, Helveţius etc. Tot în această perioadă se afirmă gîndirea critică radicală a lui Jean-Jaques Rousseau.

**Pierre Bayle (1647-1706)**. Lucrările principale: *"Dicţionar istoric şi critic"*, *"Răspunsuri la întrebările unui provincial"* etc. Bayle a intrat în istoria gîndirii filozofice prin scepticismul antimetafizic şi antiteologic. Bayle este convins că religia nu este unicul garant al moralităţii individului şi că poate exista o societate cu moravuri perfecte, compuse din ateişti. Un ateist, deci, tot poate fi un om cu moralitate curată. Pentru a confirma această afirmaţie Bayle aduce exemple de puritate morală a filozofilor-ateişti: Epicur, Lucreţiu, Pliniu,

Vanini, Spinoza etc.

**Voltaire (1694-1778)**, reprezentant tipic al iluminismului francez, marele merit al căruia constă nu atît în elaborarea unor concepţii noi şi originale, cît în ataşamentul faţă de gîndirea înaintată a timpului şi în capacitatea de a o asimila, argumenta şi difuza cu mijloacele cele mai variate şi mai convingătoare. Lucrările filozofice principale sunt: *"Scrisori filozofice"*, *"Tratat de metafizică"*, *"Elementele filozofiei lui Newton"*, *"Dicţionar filozofic"*, *"Chestiuni asupra Enciclopediei"* etc. Întreaga operă a lui Voltaire este pătrunsă de filozofie, iar problemele filozofice l-au preocupat nu o singură dată, în treacăt, ci întreaga sa viaţă. Filozofia este prezentă în stare difuză în întreaga sa operă: povestiri, piese de teatru, tratate de istorie sau de morală, corespondenţă, articole etc. Voltaire este unic prin varietatea acestor mijloace de propagandă filozofică, varietate care împiedică existenţa unui sistem, dar care nu dăunează nicidecum unităţii profunde a gîndirii sale.

"Scrisorile filozofice", scrise în perioada exilului în Anglia (1726-1728), sunt pătrunse de un profund respect faţă de gîndirea filozofică engleză: Bacon, Locke, Newton. Voltaire este convins că "raţiunea s-a născut în secolul nostru, în Anglia", de aceea vrea să facă cunoscute în ţara sa realizările gîndirii engleze. Empirismul lui Locke el îl foloseşte pentru a critica cartezianismul ("Descartes a descoperit erorile antichităţii, dar pentru a le înlocui cu ale sale"), iar teoria gravitaţiei a lui Newton este utilizată pentru respingerea fizicii lui Descartes, în particular a teoriei vîrtejurilor.

Voltaire premanent este preocupat de critica metafizicii: "Metafizica, – *scrie el*,- conţine două lucruri: primul, ceea ce oamenii de bun simţ deja ştiu; al doilea, ceea ce ei nu vor şti niciodată". El ironizează asupra disputelor inutile ale filozofilor şi recomandă o studiere exactă a faptelor. Spiritul uman

are anumite limite care-i sunt naturale, iar problemele metafizicii se studiază dincolo de aceste limite. Nu are sens să ne chinuim asupra unor lucruri inexplicabile, scrie Voltaire, ci mult mai chibzuit este să ne mulțumim cu ceea ce poate fi explicat în conformitate cu experiența științifică.

Cînd este vorba despre existența lui Dumnezeu, Voltaire se situează pe pozițiile deismului fără a ajunge la ateism. Dumnezeu este cauza primă a lumii şi, totodată, cauza ei finală. El este creatorul Universului, al originii şi armoniei acestuia, al legilor care-l guvernează, fără a mai interveni, însă, după creație, în desfăşurarea fenomenelor sale. Totodată, filozoful susține utilitatea morală şi socială a credinței în Dumnezeu: "Este clar că pentru morală are mai mult sens şi e mai de preț recunoaşterea existenței lui Dumnezeu, decît negarea acesteia. Este în interesul omenirii ca să existe Dumnezeu, care ar pedepsi lumea pentru răul pe care nu sunt în stare să-l suprime legea şi judecata. Principalul nu constă ca să putem argumenta teoretic existența lui Dumnezeu, ci să ne convingem dacă e folositor pentru omenire să recunoaştem existența unui Dumnezeu miluitor şi răzbunător, care serveşte concomitent şi ca mîngîiere şi ca frîu, ori trebuie să aruncăm aceasta şi să rămînem la greu fără speranță, iar în caz de se comit crime – fără mustrări de conştiință". Voltaire consideră că ideea de Dumnezeu este necesară pentru a ține masele în supunere. Tendința maselor de a repartiza egal bunurile şi averea, spunea el, este periculoasă şi poate avea consecințe distrugătoare pentru societate. De aceea apărarea prin legi a proprietății private trebuie completată cu credința că încălcarea legilor va fi pedepsită şi de către Dumnezeu. Reproşîndu-i lui Bayle, care afirmase că teismul şi ateismul sunt indiferente pentru moralitate şi că o societate formată din atei ar putea fi virtuoasă, Voltaire scrie că "dacă Bayle ar fi avut sub conducerea sa cîteva sute de țărani, el n-ar fi evitat să le

spună că există Dumnezeu cel miluitor şi răzbunător". O societate virtuoasă, compusă numai din atei, ar fi posibilă, spune el, numai în cazul cînd toţi membrii ei ar fi filozofi, nu însă şi pentru oamenii obişnuiţi. Credinţa într-un Dumnezeu care răsplăteşte şi pedepseşte, precum şi cea în nemurirea sufletului sunt indispensabile pentru poporul simplu. Astfel, Voltaire ajunge la afirmaţia celebră că, dacă Dumnezeu nu ar exista, el ar trebui inventat şi se pronunţă împotriva ateismului şi a urmărilor sale coruptibile. Dumnezeu, ca judecător suprem, nu lasă nepedepsită nici o faptă criminală,de aceea el este un frîu de nădejde pentru marii demnitari, deoarece asupra lor, spre deosebire de săraci, nu are putere nici un fel de lege, chiar dacă crimele lor sunt colosale şi le fac în văzul şi cu ştirea tuturor. Numai Dumnezeu este în stare să-i oprească de la fărădelegi pe asupritorii poporului. Ba şi mai mult, Voltaire este convins că marii demnitari săvîrşesc nedreptăţi şi crime din cauza că nu cred în Dumnezeu, fiindcă sunt ateişti. "Ateismul, –*scrie el*, – totdeauna a fost filozofia oamenilor dotaţi cu putere, care îşi petrec viaţa lor în acel cerc vicios de crime, pe care proştii îl numesc politică ori artă de a conduce. Aleşii Domnului pe pămînt îşi aduc sie în jertfă tot ce doresc ori pe toţi acei care le stau în cale".

O altă problemă care l-a preocupat pe Voltaire a fost aceea a existenţei răului în lume. El scrie romanul filozofic *"Candide"*, în care combate forma sistematică a optimismului, propagată de Leibniz şi Wolff. Încercările tragice, prin care trece tînărul Candide, vin să ne convingă definitiv că lumea aceasta nu este nicidecum "cea mai bună dintre lumile posibile", cum susţinea învăţătorul său Panglos, adept al optimismului lui Leibniz şi Wolff, şi că răul este o realitate care nu poate fi exclusă ori contestată.

**Lamettrie (1709-1751)** este adevărat întemeietor al

materialismului francez din secolul al XVIII-lea. Lucrările principale: *"Omul–maşină"*, *"Istoria naturală a sufletului"*, *"Anti-Seneca"* etc. Lamettrie începe cu observaţia că toate sistemele filozofice se reduc în fond la două: *materialism* şi *idealism*. Unica filozofie autentică pentru el este materialismul, deoarece numai el este compatibil cu dezvoltarea ştiinţelor: "A fi filozof, – *scrie el*, – înseamnă a profesa materialismul". Dacă filozofia materialistă îşi pune scopul de a studia natura, apoi religia se întemeiază pe revelaţie şi, ca atare, nu poate avea nimic comun cu filozofia: "una se termină acolo unde începe cealaltă". Religia are o funcţie esenţialmente socială: alături de morală şi de drept, ea este un produs al politicii, fiind împreună cu acestea menită să asigure respectarea normelor de convieţuire în societate. Nu adevărul, ci protejarea convenţiilor sociale faţă de tendinţa de a le încălca este scopul ei. Acesta fiind rolul social al religiei în condiţiile existente, scrie el, n-ar trebui să credem că aceasta înseamnă, totodată, şi o legitimare a ei, căci "lumea nu va fi niciodată fericită, dacă nu va deveni atee". Pentru căutarea adevărului existenţa credinţei nu are nici un fel de justificare. Opoziţia dintre filozofie şi religie este, pentru el, totală şi ireconciliabilă. Morala ce sprijină religia este morala socială, convenţională, căreia i se opune morala filozofică sau naturală: "busola uneia este religia, iar a celeilalte – plăcerea". În condiţiile în care religia era încă ideologie dominantă, Lamettrie e nevoit să atenueze cumva aceste idei, spunînd că, deşi sunt opuse, filozofia nu dăunează religiei, politicii şi moralei, de vreme ce domeniile, mijloacele şi scopurile lor sunt diferite. Afirmaţia filozofului că filozofia nu poate dăuna moravurilor, credinţelor şi convenţiilor în vigoare ni se pare, însă, a nu fi doar o modalitate de atenuare a opoziţiei, ci chiar o convingere a filozofului, lucru de care ne vom adeveri în cele ce urmează. Acestea fiind spuse, ne abatem de la intenţia de a demonstra

caracetrul materialist al filozofiei lui Lamettrie (vom face acest lucru analizînd concepţia altor materialişti francezi, care ocupă aceeaşi poziţie în aceste probleme) şi trecem la expunerea concepţiei sale etice.

Trăsătura caracteristică principală a concepţiei etice a lui Lamettrie este inconsecvenţa şi contrarietatea ei. Aproape pe fiecare problemă el expune gînduri contrare. O tendinţă rămîne, însă, permanentă: cea de a împăca stoicismul cu epicureismul. Teza iniţială de la care porneşte Lamettrie este că există o lege morală naturală, înnăscută atît oamenilor, cît şi animalelor, care constă în următoarele: 1) capacitatea de a deosebi binele şi răul fără o pregătire aparte; 2) simţul, ce ar trebui să nu facem, dacă nu dorim să ni se facă acelaşi lucru; 3) simţul recunoştinţei cînd ni se face un bine şi mustrarea de conştiinţă atunci cînd răspunzi cu un rău la binele făcut. Printr-un şir de exemple Lamettrie încearcă să demonstreze că aceste sentimente sunt comune oamenilor şi animalelor.

Teza a doua, diametral opusă celei dintîi, constă în afirmaţia că virtutea este un rezultat al educaţiei: "Oamenii se întorc inevitabil în direcţia, încotro bate vîntul educaţiei". Astfel, filozoful devine un adept al teoriei educaţionismului, care susţine că educaţia hotărăşte totul.

Piatra de temelie a concepţiei etice a lui Lamettrie (şi în general a materialismului francez din sec. al XVIII-lea) este următoarea: bun, virtuos este tot ceea ce este de folos societăţii. Interesul social devine un criteriu al conştiinciozităţii. Cine contribuie la bunăstarea comună, contribuie, totodată, la bunăstarea sa. În acelaşi timp, Lamettrie se contrazice cînd spune că cine jertfeşte fericirea personală doar pentru a fi apreciat de societate, face o mare prostie. Omul trebuie eliberat, spune el, de "mustrarea de conştiinţă". Conştiinţa nu este ceva înnăscut (cum susţine anterior). Cine are remuşcări de

conştiinţă, acela cade sub puterea superstiţiilor. Aceste remuşcări trebuie lichidate, deoarece ele nu-i sunt omului de nici un folos. Ele nu-i fac pe oameni mai buni. Şi în genere ideile oamenilor nu influenţează conduita lor. Ei totdeauna spun una, dar fac alta, chiar dacă nu doresc acest lucru. De aceea nici un domnitor nu trebuie să se teamă că mintea unui popor poate fi formată după modelul învăţăturii vreunui filozof. Filozofia nicidecum nu poate influenţa moravurile şi credinţa oamenilor. Totodată, Lamettrie se grăbeşte să constate că fără filozofie schimbările în stat sunt imposibile,de aceea regii trebuie să fie un pic filozofi pentru a deosebi capriciul de lege.

Conştiinţa, afirmă filozoful, adeseori ne face nefericiţi. Există chiar şi un tip aparte de fericire: fericirea ticălosului. În lume sunt foarte mulţi mişei fericiţi, de aceea ar fi naiv să credem că bunătatea şi fericirea se îmbină totdeauna. Mai des se întîmplă invers: oamenii virtuoşi sunt de cele mai multe ori nefericiţi, iar cei mai fericiţi şi norocoşi sunt ticăloşi. Adeseori averea, crima şi fericirea se îmbină. De aceea cine poate să se elibereze de presiunea conştiinţei şi să înfrunte opinia publică, ignorînd-o, devine fericit. Totodată Lamettrie se grăbeşte să preîntîmpine că societatea trebuie să lupte permanent cu infractorii: să-i pedepsească crunt. “Teme-te de spînzurătoare şi călău mai mult decît de conştiinţa proprie şi Dumnezeu”, – scrie filozoful.

Inteligenţa şi cunoştinţele sunt de prisos pentru fericire, uneori chiar distrugătoare. Adeseori cei mai fericiţi sunt proştii; ei suferă mai puţin. El vorbeşte despre un tip aparte de fericire: fericire animalică, porcească: “Mănîncă, bea, uită de trecut, veseleşte-te ... Dacă nu ai altă şansă de a fi fericit, urmeaz-o pe aceasta”. Lamettrie, totodată, suferă mult descriind asemenea varietate de fericire şi insistă să fim mai presus de existenţa aceasta animalică. Normele morale în socie-

tate trebuie strict respectate. Dar ele pot fi respectate şi fără credinţa în Dumnezeu. Adresîndu-se celor ce trebuie să facă ordine în stat, el scrie: "Eu salut legile voastre, chiar şi religia voastră, dar, totodată, salut eşafoadele şi spînzurătorile".

**Diderot (1713-1784)**. Şi-a înveşnicit memoria prin contribuţia hotărîtoare, pe care a adus-o la editarea *"Enciclopediei"*. Lucrarea aceasta, potrivit proiectului iniţial, trebuia să fie o simplă adaptare a unui dicţionar enciclopedic englez, însă a devenit, sub conducerea lui Diderot şi d'Alambert, "monumentul pentru eternitate" al secolului şi simbolul gîndirii libere din toate timpurile. Diderot a întocmit prospectul lucrării, a stabilit planul şi metodele de lucru şi, din 1759 pînă în 1772, cînd se încheie tipărirea celor optsprezece volume, a redactat sau revizuit un număr enorm de articole din cele mai variate domenii: literatură, istorie, geografie, chimie, fiziologie, economie politică, filozofie, metalurgie.

Datorită energiei sale inepuizabile şi entuziasmului său, Diderot a ştiut să grupeze în jurul "Enciclopediei" cele mai ilustre personalităţi ale secolului. Astfel, "Enciclopedia"a devenit cauza comună a tuturor gînditorilor progresişti, iar opera lor a fost pe bună dreptate apreciată ca una dintre contribuţiile cele mai considerabile şi mai semnificative ale filozofiei franceze din secolul al XVIII-lea la progresul raţiunii umane. Scopul lucrării, după cum scrie Diderot (art. "Enciclopedie"), "este acela de a aduna cunoştinţele de pe întreg cuprinsul pămîntului, de a expune sistemul lor general oamenilor din jurul nostru şi de a le transmite oamenilor de după noi, pentru ca truda valorilor trecute să nu rămînă nefolositoare veacurilor ce vor urma, pentru ca nepoţii noştri, devenind mai învăţaţi, să devină în acelaşi timp şi mai virtuoşi, şi mai fericiţi, iar noi să nu murim fără a fi binecuvîntaţi de omenire". "Enciclopedia" oferă un tablou complet al stării ştiinţelor, meşteşugurilor şi al

artelor către 1750, întocmit de cei mai buni savanţi şi specialişti. Contribuţia lui Diderot la patrimoniul gîndirii iluministe nu se reduce, însă, la munca sa de redactor al "Enciclopediei". Scriitor critic de artă, teoretician al artei, estetician, el este, totodată, creatorul unei concepţii filozofice de mare valoare. Drumul filozofic al lui Diderot este acela de la deism, prin scepticism, la materialism şi ateism. Printre lucrările filozofice mai importante pot fi enumerate: *"Cugetări filozofice"*, *"Scrisoare despre orbi pentru învăţăminte celor ce văd"*, *"Despre interpretarea naturii"*, *"Visul lui d'Alambert"*, *"Principii filozofice asupra materiei şi mişcării"*.

Cu toate că conceptul de "substanţă" a fost supus unui atac înverşunat din partea empiriştilor englezi (Locke, Berkeley, Hume), Diderot se întoarce la acest concept, elaborat în sens modern de Descartes. El respinge dualismul cartezian, considerînd absurdă ipoteza unei substanţe spirituale, a cărei legătură cu substanţa materială nu poate fi nicidecum explicată. "În Univers, în om, în animal, – scrie Diderot, – nu există decît o singură substanţă". Afirmarea unicităţii substanţei are la el un caracter materialist mult mai pronunţat decît la Spinoza. Dacă ultimul, prin identificarea substanţei cu divinitatea, impunea ontologiei sale o formă panteistă, la Diderot substanţa unică din Univers este materia şi astfel ontologia sa este un monism materialist consecvent.

Diderot adoptă de asemenea ideea eterogenităţii substanţei materiale. Ideea omogenităţii trebuie abandonată, spune el, pentru că, pe de o parte, ea face imposibilă explicarea corectă a mişcării, iar, pe de altă parte, ea nu poate explica varietatea calitativă, direct observabilă, a formelor existenţei: "Mi se pare că este tot atît de imposibil ca toate fiinţele din natură să fi fost produse dintr-o materie perfect omogenă, cum ar fi să ni le închipuim că au una şi aceeaşi culoare... Voi numi, deci,

**elemente** diferitele materii eterogene necesare pentru producerea generală a fenomenelor naturii şi voi numi **natură** rezultatul general actual sau rezultatele generale succesive ale combinării elementelor". La baza existenței se află, deci, materia, a cărei compoziție este eterogenă. Din materia universală eterogenă provin toate, inclusiv viața şi conştiința. Elementele, adică materiile simple din care sunt alcătuite fenomenele naturii, trebuie să aibă între ele diferențe esențiale, deşi nu ştim nici cîte asemenea elemente există, nici care sunt deosebirile esențiale dintre ele, nici pînă unde poate fi dusă diviziunea lor. Logic, divizibilitatea este nelimitată. Diderot admite totuşi existența unei limite reale a diviziunii. În spiritul ştiinței epocii sale Diderot consideră că moleculele sunt elementele ultime ale materiei.

Materia universală eterogenă, alcătuită din molecule ce se deosebesc calitativ între ele, se află în continuă mişcare. Mişcarea este un atribut al materiei, putem să ne imaginăm materia în repaus tot atît de puțin cît am putea să ne imaginăm în repaus focul. Mişcarea este absolută, repausul e doar relativ. Repausul absolut este un concept abstract, el nu există în natură. Mişcarea este tot atît de reală ca şi lungimea, lățimea, adîncimea.

Diderot deosebeşte două tipuri de mişcare: mişcarea mecanică, ca deplasare în spațiu, şi tensiunea internă a moleculelor. Ele corespund celor două tipuri de forțe: forța exterioară şi forța interioară. Dacă forța exterioară ce acționează asupra corpurilor se epuizează şi, corespunzător, mişcarea de translație încetează, forța interioară a moleculelor este inepuizabilă şi ca atare tensiunea lor lăuntrică nu încetează niciodată. De aceea chiar atunci cînd un corp este în repaus din punct de vedere mecanic, el se află în mişcare în raport cu componenții săi moleculari. Acesta este argumentul hotărîtor pentru susți-

nerea caracetrului absolut al mişcării. Prin aceasta Diderot depăşeşte concepţia mecanicistă despre mişcare şi confirmă ideea autodinamismului.

Nu mai puţin valoroasă este şi ideea lui Diderot despre conexiunea universală. Totul în Univers se află într-o strînsă legătură, lumea prezentînd "un mare lanţ" ce leagă toate lucrurile: "Totul se leagă în Univers, corpurile cereşti acţionează unele asupra altora; globul nostru este atras de ele şi le atrage la rîndul său; fluxul şi refluxul îşi au cauza în lună; rodnicia ogoarelor depinde de căldura soarelui, de umiditatea solului, de bogăţiile sărurilor etc. Pentru ca un fir de iarbă să crească este nevoie să contribuie întreaga natură". Aceeaşi înlănţuire domneşte în ordinea fizică şi în ordinea politică şi în cea morală.

Conexiunea universală face ca în natură să nu existe nici un fel de graniţe stabile. Fiinţele "circulă" unele în altele, separaţiile rigide sunt anulate: "Orice animal este mai mult sau mai puţin om; orice mineral este mai mult sau mai puţin plantă; orice plantă este mai mult sau mai puţin animal. Nu este nimic precis în natură". Constant rămîne numai întregul, totul. Nu există hotar rigid nici între materia moartă şi cea vie. Separarea acestor regnuri nu este absolută, de aceea pentru apariţia vieţii nu este nevoie de intervenţia unei cauze imateriale exterioare. De aici pornind, filozoful ajunge la concluzia că sensibilitatea este o însuşire generală a materiei, la fel ca şi mişcarea. E drept, însă, că uneori el ezită între a considera sensibilitatea "o însuşire generală a materiei" şi a o considera "un produs al organizării", dar nu o consideră un produs al unui început imaterial. Filozoful e convins că materia vie ia naştere din cea moartă, că sensibilitatea apare în procesul acestei treceri, dar recunoaşte că "îmi scapă legătura necesară a acestei treceri". Totodată, el aşteaptă de la ştiinţa timpului

dovada experimentală riguroasă a ideii că sensibilitatea este o însuşire elementară a materiei sau un rezultat al organizării.

În teoria cunoaşterii Diderot acceptă poziţia empiristă, dar nu se limitează la ea. În "Scrisoare despre orbi..." el subliniază primatul cognitiv al senzaţiilor, dar, totodată, accentuează dependenţa ideilor noastre şi a modului de a gîndi de percepţiile senzoriale. Absenţa unui organ de simţ, sau prezenţa ipotetică a unuia în plus faţă de cele obişnuite, modifică esenţial conţinutul lumii noastre lăuntrice. Un orb percepe altfel lumea decît un om înzestrat cu văz şi, corespunzător, gîndeşte altfel despre ea. La el are loc redistribuirea funcţiilor perceptive în absenţa vederii, creşte însemnătatea simţului tactil în percepţia senzorială şi în sinteza ei intelectuală, se modifică alte funcţii psihice. Modul în care un orb concepe lumea este influenţat, totodată, de concepţia despre lume a celor care văd, în mijlocul cărora el trăieşte. Astfel, creşte importanţa imaginaţiei şi a gîndirii abstracte în cunoaştere. Simţurile, deci, se pot relativ completa ori prin alte simţuri ori prin gîndirea abstractă. De aceea ipoteza senzualiştilor (Condillac) despre izolarea absolută a simţurilor este neîntemeiată.

Dacă gîndirea se bazează pe activitatea simţurilor, atunci teoria ideilor înnăscute este falsă: "nimic nu este înnăscut, în afară de facultatea de a simţi şi de a gîndi; toate celelalte sunt dobîndite. Înlăturaţi ochiul şi veţi înlătura cu aceasta toate ideile care se referă la vedere, înlăturaţi nasul şi veţi înlătura toate ideile care se referă la miros". Tot aşa se întîmplă cu gustul, auzul şi pipăitul. Dacă înlăturăm, însă, toate aceste idei şi simţuri, nu ne mai rămîne nici o idee abstractă, căci numai prin simţuri suntem conduşi la abstract. Prin această metodă a eliminării treptate se ajunge de la om la scoică. Prin metoda opusă, pornind de la o masă informă dar sensibilă, perfecţionîndu-i treptat organizarea şi dezvoltîndu-i senzaţiile

şi cunoştinţele, se ajunge de la scoică la om. Dependenţa gîndirii de simţuri nu înseamnă, însă, anularea deosebirii dintre ele şi identificarea lor. Diderot susţine că Helveţius nu are dreptate cînd spune că "a simţi înseamnă a judeca", deoarece stupidul simte, dar nu judecă. Gîndirea presupune operaţii specifice.

Fiind un profund dialectician, Diderot rămîne în esenţă un gînditor empirist. Abstarcţiile fără un corespondent empiric, oricît de îndepărtat, nu au valoare cognitivă: "noţiunile ce nu au un fundament în natură se pot asemăna cu pădurile din nord, ale căror arbori nu au rădăcini adînci. O slabă adiere de vînt e de ajuns ca să răstoarne o pădure întreagă de arbori şi de idei". Totodată, Diderot nu justifică înclinaţiile empiriste de a diminua rolul cognitiv al gîndirii abstracte şi de a o subordona cu totul experienţei.

Concepţia filozofică a lui Diderot încă o dată ne convinge că afirmarea primatului cognitiv al senzaţiilor conţinea în sine posibilitatea unor interpretări filozofice contradictorii. Empirismul lui Locke a fost în egală măsură sursa idealismului subiectiv al lui Berkeley şi a materialismului francez, inclusiv a celui diderotian. Ontologia materialistă a lui Diderot îl situează în opoziţie cu Berkeley atît în modul de a înţelege sursa senzaţiilor, cît şi, în plan mai larg, în modul de a interpreta empirismul. Totodată, el sesizează dificultatea combaterii idealismului lui Berkeley de pe poziţiile propriului său materialism, căruia ideea practicii i-a rămas străină. Iată cum caracterizează Diderot filozofia lui Berkeley: "Extravagant sistem, care nu putea, după părerea mea, să fie creat decît de nişte orbi. Şi acest sistem, spre ruşinea minţii omeneşti şi spre ruşinea filozofiei, e mai greu de combătut, deşi e cel mai absurd". Empirismul lui Diderot este, deci, în opoziţie cu empirismul idealist al lui Berkeley, fiind un empirism materialist.

Ontologia materialistă şi gnoseologia empiristă a lui Diderot au drept consecinţă firească ateismul său. La începutul activităţii sale filozoful considera că fără credinţă nu există virtute şi admitea, în spiritul deismului, existenţa divinităţii. Cu timpul el se convinge de autonomia moralei faţă de religie şi de incompatibilitatea ştiinţei cu religia. Diderot cercetează argumentele aduse pentru a dovedi existenţa divinităţii, mai ales a celor întemeiate pe ordinea şi armonia naturii şi pe ideea cauzelor finale şi se convinge de lipsa lor de valoare. Ordinea actuală ar putea fi rezultatul unei dezordini iniţiale şi nu ne poate convinge că a existat o forţă inteligentă, care a creat-o. Totodată, nu are nici o siguranţă că această ordine nu e trecătoare. Plus la aceasta, lumea e plină de neajunsuri şi nechibzuinţă.

Menţionînd incompatibilitatea ştiinţei şi a religiei, Diderot ironizează: "Dacă raţiunea este un dar al cerului şi dacă se poate spune acelaşi lucru şi despre credinţă, atunci cerul ne-a făcut două daruri incompatibile şi contradictorii". Adresîndu-se unui suveran, Diderot scrie în termeni drastici: "Sire, dacă vreţi să aveţi preoţi, atunci nu vă trebuie filozofi, iar dacă vreţi să aveţi filozofi, atunci nu vă trebuie preoţi".

Astfel, Diderot este un spirit de primă mărime al epocii şi reprezentantul cel mai de seamă al materialismului francez.

**J.-J.Rousseau (1712-1778)** ocupă o poziţie aparte în filozofia luminilor. Expune unele idei, care îl apropie mult de filozofia contemporană, dar în general rămîne pe poziţiile deismului fără să ajungă la materialism şi ateism. Concepţia sa social-politică este, însă, mult mai radicală decît cea a enciclopediştilor. Lucrările filozofice principale: *"Discurs asupra ştiinţelor şi a artelor", "Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni", "Noua Eloiză", "Contractul social", "Emil sau despre educaţie".* Noi vom

analiza doar unele idei, expuse de el în cele două discursuri. "Discursul asupra ştiinţelor şi a artelor" a fost scris în 1750 cu ocazia concursului anunţat de Academia din Dijon pentru premiul în domeniul moralei: "Dacă restabilirea ştiinţelor şi artelor a contribuit la purificarea moravurilor". Răspunsul lui Rousseau la întrebarea pusă era categoric negativ. Dacă enciclopediştii lăudau foarte mult ajunsurile civilizaţiei, apoi Rousseau este primul care o caracterizează în termeni negativi, numind-o "o lume a aparenţei, care disimilează şi perverteşte fiinţa autentică a omului". În *Discursul* său Rousseau pune problema opoziţiei dintre "fiinţă" (omul aşa cum el este) şi "aparenţă" (omul ce poartă masca manierelor). Această problemă nu este nouă pentru filozofie. Meritul lui Rousseau constă aici în faptul că el utilizează această opoziţie pentru a sublinia efectele distrugătoare ale civilizaţiei moderne. Civilizaţia, scrie filozoful, aduce cu sine autonomizarea aparenţei, constituirea ei într-o realitate deosebită şi opusă fiinţei. Astfel, apare o nouă lume – lumea aparenţei, care este uniformizată, standardizată. În ea sunt anulate distincţiile individuale, omul se depersonalizează: "Toate spiritele par eroice după acelaşi tipar". Oamenii se orientează în conduita lor după obiceiuri, reguli generale, şi nu după propria raţiune ori convingere. Conduita şi faptele oamenilor devin, prin urmare, irelevante pentru caracterul individului. Normele lumii impersonale exercită o constrîngere permanentă asupra indivizilor, tocindu-le individualitatea şi determinîndu-i ca, situaţi în aceleaşi împrejurări, să acţioneze în acelaşi fel. Societatea capătă în consecinţă caracetrul unei "turme", ea devine uniformizată şi impersonală.

Realizările civilizaţiei, scrie Rousseau, sunt nişte podoabe cu funcţie disimulatorie. Ele sunt nişte măşti, menite să ascundă fiinţa adevărată a omului. La fel cum bogăţia veşmîntului este semnul opulenţei, şi nu al vigorii trupului, urbanita-

tea conduitei, decența exterioară sunt semne ale civilizației, dar nu şi ale valorii morale. Expresia cea mai caracteristică şi, totodată, condiția lumii aparenței este politețea. Politețea este în acelaşi timp un factor de uniformizare şi de mişcare. Ea standardizează conduita, suprimă individualitatea. În acelaşi timp ea este un mijloc comod de a ascunde viciul sub masca virtuții. Menirea principală a politeței este anume de a ascunde viciul. Rolul ei disimulator se manifestă cel mai clar în ipocrizie. Filozoful este pe deplin de acord cu La Rochefoucault, care spunea că "ipocrizia este omagiul pe care viciul îl aduce virtuții". Ipocrizia este o consecință a politeții; dar ea nu e un omagiu, ci un ultraj adus virtuții. Politețea profanează însemnătatea virtuții, o face greu de deosebit. Rousseau compară această situație cu situația unui hoț care îmbracă livreaua slujitorului unei case pentru a putea fura în liniște. Dintr-o expresie a ființei, aparența devine un mod de disimulare a ei, profanîndu-i totodată semnele. În aceste condiții, ființa îşi pierde transparența inițială şi devine opacă. Faptul este cu atît mai periculos cu cît aparența îşi păstrează aerul de a exprima autentic ființa. Uzurparea nu e vizibilă şi e cu atît mai dăunătoare.

Pînă ca progresul civilizației să ducă la şlefuirea manierelor, moravurile, afirmă Rousseau, erau rustice, dar naturale. Ele exprimau direct ființa omului; "diferența conduitelor o anunța de la prima vedere pe cea a caracterelor". Altfel spus, ființa era transparentă, conduita exprimînd-o fidel: "Natura omului nu era mai bună, dar oamenii îşi găseau siguranța în uşurința de a se pătrunde reciproc; iar acest avantaj, prețul căruia noi nu-l mai simțim, îi cruța de multe vicii". Coincidența aceasta dintre ființă şi aparență, transparența ființei încetează în condițiile civilizației. Uniformizarea conduitei face ca ființa să nu mai poată fi recunoscută în aparență. Cele mai frumoase cuvinte şi maniere pot ascunde gînduri şi

intenţii foarte urîte. Omul rămîne astfel dezorientat, el nu ştie la ce să se aştepte. Siguranţa de altădată este înlocuită prin nesiguranţă, prin incertitudine în privinţa caracetrului oamenilor. Consecinţa acestei incertitudini este apariţia unui întreg cortegiu de vicii, pînă atunci necunoscute, caracteristice civilizaţiei: suspiciunea, nesinceritatea, ura, trădarea. Astfel, moravurile îşi pierd puterea iniţială. De aceea progresul civilizaţiei nu poate constitui un criteriu al aprecierii moravurilor.

Standardizarea şi uniformizarea, automatizarea aparenţei, disimularea, pervertirea oamenilor, opacizarea fiinţei sunt, spune Rousseau, caracteristicile "ontologice"ale civilizaţiei moderne. Instalarea dihotomiei fiinţă-aparenţă, deplasarea accentului ontologic de la fiinţă la aparenţă exprimă o existenţă alienată. Cauza acestei sciziuni, spune el, este progresul ştiinţelor şi al artelor, care acoperă cu ghirlande de flori lanţurile ce-i împovărează pe oameni şi înăbuşă în ei sentimentul libertăţii originare, îi transformă în sclavi care-şi iubesc servitutea. O cauză mai profundă a degradării moravurilor, spune el, este apariţia şi răspîndirea proprietăţii private. Cercetarea ei face obiectul celui de-al doilea *Discurs*.

"Discursul asupra inegalităţii" a fost scris, ca şi cel anterior, ca răspuns la o temă de concurs propusă de Academia din Dijon. Tema era de această dată următoarea: "Care este originea inegalităţii dintre oameni şi dacă ea este îngăduită de legea naturală". Rousseau în *Discursul* amintit se convinge că explicarea fenomenului alienării umane în societate şi a degradării moravurilor prin dezvoltarea ştiinţelor şi a artelor este insuficientă. Prima sursă a răului, spune el în cel de-al doilea *Discurs*, este inegalitatea, iar apariţia inegalităţii este condiţionată de instituirea proprietăţii private.

Rousseau preia în "Discursul asupra inegalităţii" ideea "stării naturale" şi ideea "contractului social", care erau răs-

pîndite în filozofia socială a secolelor XVII-XVIII, dar le dă o interpretare proprie, corespunzătoare aspiraţiilor sale democratice şi revoluţionare. Ideea "stării naturale" îndeplineşte o anumită funcţie teoretică: ea oferă baza pe care se întemeiază explicaţia genetică a vieţii sociale. Rousseau este conştient de caracterul ipotetic al acestei idei: "starea naturală" este o supoziţie necesară pentru a explica situaţia actuală a omului, şi nicidecum un fapt istoric propriu-zis". Pentru el ideea stării naturale are un sens mai mult logic şi metodologic, decît empiric. Societatea trece evoluţia sa prin trei etape: 1) starea naturală; 2) constituirea primelor societăţi omeneşti; 3) apariţia societăţilor omeneşti bazate pe proprietatea privată.

După starea naturală, deci, urmează etapa de constituire a primelor societăţi omeneşti. Rousseau respinge ideea lui Aristotel despre sociabilitatea înnăscută a omului şi e convins că societatea apare şi se dezvoltă după anumite legi obiective. Totodată, el se manifestă ca un mare dialectician, înţelegînd că progresul social nu este o ascensiune liniară, cum considerau contemporanii săi, grupaţi în jurul "Enciclopediei". Perioada a doua este un progres, spune el, faţă de starea naturală, dar în ea apar deja primele semne ale decăderii. Progresele ulterioare, susţine Rousseau, "au fost tot atîţia paşi în aparenţă spre perfecţionarea individului, în realitate, însă, spre decăderea speciei". Astfel, autorul *Discursului* descoperă caracterul contradictoriu al progresului social. Fără a nega progresul social, el sesizează laturile lui negative şi atrage atenţia asupra lor în mod special. Caracterul contradictoriu al progresului se observă cel mai bine în cea de-a treia etapă a istoriei – etapa apariţiei proprietăţii private. Izvorul inegalităţii, opinează filozoful, este proprietatea privată. Ea nu există în "stare naturală" şi de aceea nu este justificată de legea naturală: "Primul om care, împrejmuind un teren, s-a încumetat să spună: "acesta este al meu" şi care a găsit oameni

destul de proşti ca să-l creadă, a fost adevăratul întemeietor al societăţii civile. Dar de cîte crime, războaie, omoruri, de cîte mizerii şi orori ar fi scutit omenirea acel care, scoţind ţăruşii sau astupînd şanţul, ar fi strigat semenilor săi: "Feriţi-vă să-l ascultaţi pe acest impostor; sunteţi pierduţi dacă uitaţi că roadele sunt ale tuturor şi că pămîntul nu este al nimănui". Apariţia proprietăţii private duce la apariţia conflictelor dintre oameni. Fiecare tinde să-şi mărească avuţia şi intră în luptă cu ceilalţi. Aşa apar dominaţia şi sclavia, violenţa şi jaful. Acea "luptă a tuturor împotriva tuturor", despre care vorbeşte Hobbes cu referire la starea naturală, caracterizează, dimpotrivă, după Rousseau, societatea în sînul căreia s-a născut proprietatea privată. Pentru a-şi apăra avuţia, cei bogaţi propun tuturora întemeierea statului, care ia naştere printr-un contract încheiat între oameni. Statul, deci, este o necesitate pentru cei bogaţi. Odată apărut, el aduce noi opresiuni pentru cel slab şi noi puteri pentru cel bogat. Pentru a le apăra libertatea, popoarele îşi aleg împăraţi, dar aceştia cu timpul se transformă din ajutori ai statului în stăpînii lui. Abuzul conducătorilor statului culminează cu despotismul, care este treapta extremă a inegalităţii, "punctul final care încheie cercul şi atinge punctul de la care am pornit: aici toţi particularii devin egali, pentru că nu sunt nimic în raport cu despotul... aici totul ajunge să se rezume doar la legea celui mai mare şi, prin urmare, la o nouă "stare naturală" deosebită de ceea de la care am pornit prin faptul că una era starea naturală în puterea ei, iar cealaltă este fructul unui exces de corupţie". Astfel, Rousseau ajunge la ideea dialectică a negării negaţiei cu aproape două decenii înainte de naşterea lui Hegel. Despotul, spune Rousseau, domină numai prin forţă, de aceea el nu se poate plînge cînd e răsturnat prin forţă. Răscoala este, deci, un act legitim al poporului.

*CAPITOLUL II*

# ESENȚA ŞI PARTICULARITĂȚILE ILUMINISMULUI ÎN MOLDOVA

## § 1. Conceptul iluminismului: modalități de definire

Epoca Luminilor a constituit o cotitură importantă în dezvoltarea spirituală a omenirii, o victorie semnificativă a raţiunii asupra concepţiilor mistico-religioase din Evul mediu. Luînd naştere în diverse ţări, în diferite perioade de timp, această mişcare totdeauna a fost produsul unui mediu socio-istoric bine determinat. Ea a apărut ca o consecinţă necesară a dezvoltării relaţiilor de producţie capitaliste (fapt care a şi determinat universalitatea ei), a acutizării contradicţiilor dintre burghezia în curs de formare şi feudalitatea în descompunere, dintre cei exploataţi, pe de o parte, şi exploatatori – pe de alta. Desigur, factorii interni foarte variaţi au generat şi o anumită specificaţie a iluminismului de la ţară la ţară. Dar fenomenul acesta firesc de diversificare nu înlătură existenţa unui patrimoniu comun de idei, rezultat din înseşi problemele fundamentale ale epocii. În toate manifestările concrete iluminismul se prezintă sub aspect general ca o ideologie şi filozofie, care caută să realizeze noi forme de viaţă politică, socială şi spirituală cu un caracter preponderent raţionalist şi antifeudal.

Mişcarea iluministă este cunoscută în diferite ţări sub diferite denumiri. În Anglia, spre exemplu, ea poartă numele de *"Enlightenment"*, în Franţa – *"Lumiers"*, în Italia – *"Iluminismo"*, în Germania – *"Aufklärung"*, în Rusia – *"Просвеще-ние"* sau *"Просветительство"* etc. În literatura românească savanţii pînă în prezent n-au ajuns la o denumire unanim acceptată a curentului dat. Cercetătorii din Republica Moldova

aplică în caracterizarea noii mişcări culturale termenul "iluminism". Istoricii literari români D. Popovici, P. Cornea şi alţii preferă mai mult denumirea de *Lumini, luminare*.

Termenul "*iluminism*" rămîne totuşi să fie cel mai des utilizat. Cercetătorii români Al. Duţu, O. Papadima, R. Munteanu, D. Ghişe, P. Teodor etc. utilizează, paralel cu acest termen, şi "*epoca Luminilor*". Concomitent se observă şi tendinţa unor autori de a înscrie mişcarea iluministă într-un spaţiu temporar cît mai precis, aplicînd cu acest prilej denumirea de *secol al Luminilor*[1], prin care înţeleg, de regulă, veacul al XVIII-lea. Această noţiune este folosită uneori şi în sens metaforic, fără intenţia autorilor de a exprima intervalul respectiv de timp. Spre exemplu, pentru J. M. Goulemot şi M. Launay secolul Luminilor începe cu cea de-a doua revoluţie din Anglia (1688) şi continuă pînă la 1789 – anul Marii revoluţii franceze[2]. O asemenea întrebuinţare însă a conceptului dat, după cum observă pe bună dreptate cercetătorul român R. Munteanu[3], generează o serie de încurcături, căci, în primul rînd, se pleacă de la două evenimente desprinse din istoria a două ţări diferite (Anglia şi Franţa), iar în cel de-al doilea – evenimentele de ordin istoric în realitate nu totdeauna coincid cu cele de ordin cultural şi social-politic. De fapt, istoricii literari care au pus în aplicare acest termen au recunoscut nu o singură dată că el nu coincide peste tot cu secolul al

[1] Vezi: *Georges Gusdorf*. Les principes de la pensee au siecle des Lumieres. –Paris, 1971; Dieu, la nature, l'homme au siecle des Lumieres. –Paris, 1972; *Robert Mauzi*. L'idee du bonheur au XVIII-e siecle. –Paris, 1969; *Jaques Roger*. Les sciences de la vie dans la pensee française du XVIII-e siecle. –Paris, 1971.

[2] Vezi: *J. M. Goulemot, M. Launay*. Le siecle des Lumieres. –Paris, 1968, p. 5.

[3] *R. Munteanu*. Cultura europeană în epoca Luminilor, – Bucureşti, 1981, p. 9, 10, 12.

XVIII-lea[1]. De aceea un şir de autori preferă să folosească noţiunea "epoca Luminilor"[2], şi nu "secol al Luminilor".

Noţiunea "epocă istorică" este o abstracţie mult mai flexibilă decît cea de "secol" şi nu îşi are limitele în anumite evenimente sau date exacte. Ea fixează doar procesele şi fenomenele social-economice sau culturale dominante, de importanţă hotărîtoare, care determină direcţia progresului într-un interval de timp ce se schimbă de la o ţară la alta. Ori aceleaşi epoci pot să se plaseze în spaţii temporare diferite, în dependenţă de situaţia concretă a fiecărei societăţi. Prin urmare, cu anumite rezerve noţiunile "epoca Luminilor", "iluminism" pot fi folosite ca sinonime, dar ele nicidecum nu sunt identice. În realitate prima este mult mai amplă prin conţinutul său decît cea de-a doua. Epoca Luminilor este foarte complexă şi exprimă faptul dominaţiei acestui curent de gîndire, de rînd cu care însă au coexistat şi multe alte orientări, adesea de o natură cu totul opusă: sentimentalism, scepticism, misticism etc. Însăşi mişcarea iluministă n-a constituit un fenomen unitar. Cunoaşterea îndeaproape a opiniilor părtaşilor ei scoate în lumină numeroase contradicţii, inconsecvenţe, devieri, la anumite etape de activitate, de la principiile fundamentale ale iluminismului.

Pentru caracterizarea mişcării iluministe în ţările române vom folosi termenii "*Lumini"*, *"iluminism"*, *"epoca Luminilor"* ca sinonime, ca termeni ce se completează, se concretizează reciproc.

Sunt variate şi modalităţile definirii fenomenului "Lumini", care în prezent pot fi atribuite la două tendinţe princi-

---

[1] Vezi: *Georges Gusdorf*. Les principes de la pensee au siecle des Lumieres, p. 51, 53; *P. Chaunu*. La civilisation de l'Europe des Lumieres. – Paris, 1971, p.19.

[2] Vezi: *D. Popovici*: Literatura română în epoca Luminilor. – Sibiu, 1945; Studii literare. – Cluj, 1972; *R. Munteanu*: Literatura europeană în epoca Luminilor. – Bucureşti, 1971; Cultura europeană în epoca Luminilor. – Bucureşti, 1981 etc.

pale: 1) cea a "uniformităţii" sau "echivalenţei" şi 2) cea a "diversităţii" sau "diferenţei". Prima tendinţă a apărut, după cum menţionează şi cercetătorul român Paul Cornea[1], ca rezultat al epocii de înflorire a comparatismului interbelic, în versiunea europocentristă şi istoricească a şcolii franceze, precum şi a unor idei de inspiraţie germanică (raţionalismul lui Max Weber, Dilthey). Adepţii acestui mod de interpretare a Luminilor (Ernst Cassirer, Paul Hazard etc.) recurg la criteriul formal de clasificare a marilor gînditori din secolul al XVIII-lea, în funcţie de structura categorială, şi nu de conţinutul discursurilor lor[2]. Luminile sunt percepute de ei ca "filozofie" dominată de un mic număr de mari idei fundamentale, ca un sistem de teme omogen, coerent, fără contradicţii şi antagonisme. Părtaşii "uniformităţii" îşi întemeiază concluziile pe un grup de gînditori raţionalişti care s-au aflat în fruntea mişcării iluministe în Anglia, Franţa, Germania, Italia. Această viziune s-a bucurat de autoritate şi în literatura românească[3], continuînd să fie promovată în unele cercetări pînă în prezent.

O varietate a viziunii uniformităţii o constituie şi studiile ce intenţionează să modeleze iluminismul doar în funcţie de definiţia dată de V. I. Lenin[4] referitoare, pe de o parte, la opiniile economiştilor şi filozofilor apuseni din secolul al XVIII-lea, iar, pe de altă parte, la cele ale democraţilor revo-

[1] *P. Cornea*. Aproapele şi departele. – Bucureşti, 1990, p. 12.

[2] Vezi: *Ernst Cassirer*. La Philosophie des Lumieres. – Fayard, 1966; Paul Hazard. La pensee europenne au XVIII-e siecle. – Fayard, 1963.

[3] Vezi: *D. Popovici*. Studii literare. – Cluj, 1972.

[4] Vezi: *В. И. Ленин*. Опере комплекте. – Кишинэу, 1968, вол.2, p. 590; Дин история гындирий сочиал-политиче ши филозофиче ын Молдова. – Кишинэу, 1970, партя II, кап. I; *Ф. Левит*. Дефиниция ленинистэ а илуминизмулуй молдовенеск. – În: Ф. Левит. Студий де историе литерарэ. – Кишинэу, 1971; *В. Смелых*. Просветительство в Молдавии. // Вопросы философии. – 1977. – Nr. 3; studiile savanţilor ruşi E. Gh. Plimac, P. N. Bercov, I. Z. Serman, L. I. Culacov etc. incluse în culegerea: Проблемы русского просвещения в литературе XVIII века. – M., 1961.

luţionari ruşi din anii 1860 – 1870. O asemenea modalitate conduce, desigur, la schematizarea şi denaturarea gîndirii iluministe. Astfel, cercetătorul Iu. Baskin[1], promovînd o paralelă strictă între ideologia iluministă din Moldova şi cele trei însuşiri ale iluminismului evidenţiate în definiţia leninistă (1 – "ura înfocată împotriva şerbiei şi a tot ce a produs ea în domeniul economic, social şi juridic"; 2 – "…apărarea cu înflăcărare a învăţămîntului, libertăţii, formelor europene de viaţă"; 3 – "…apărarea intereselor maselor populare, mai ales ale ţăranilor"), ajunge să-i excludă din rîndurile iluminiştilor pe Gh. Asachi şi C. Stamati, opiniile cărora, chipurile, nu erau în deplină concordanţă cu aceste cerinţe. Din aceleaşi motive cercetătorul V. N. Ermuratschi[2] nu-i consideră drept iluminişti pe scriitorii moldoveni din prima jumătate a secolului al XIX-lea Gh. Asachi, C. Stamati, A. Hîjdeu etc.

Prin urmare, abordarea de pe poziţiile uniformităţii nu permite să fie relevată diversitatea interioară a mişcării iluministe, precum şi forma ei naţională de manifestare. Iată de ce în ultimii ani, concomitent cu lărgirea considerabilă a spaţiului de cunoaştere, cu extinderea lui în Est, Sud-Est, Nord şi alte părţi ale lumii, a sporit interesul faţă de o altă tendinţă - cea a "diferenţei" sau "diversităţii". Ea urmăreşte scopul scoaterii în evidenţă a particularităţilor, elementelor contradictorii existente atît în cadrul iluminismului occidental, cît şi între multimplele forme pe care le-a căpătat această ideologie în diferite ţări. Abordarea diferenţiată a Luminilor apropie cel mai mult fenomenul dat de realitatea istorică, de viaţă, elucidîndu-l în individualitatea lui irepetabilă. Totodată, supraaprecierea acestei ipostaze ne poate

[1] *Ю. Я. Баскин*. Развитие общественно-политической мысли в Молдавии во второй четверти XIX века. Дд. –Ленинград, 1964, p. 376 – 382.

[2] *В. Н. Ермуратский*. История философской мысли в Молдавии XVI – начала XX веков. Дд. –Кишинев, 1968, p. 670 – 673.

conduce la relativism, subiectivism, voluntarism, la pierderea universalului, generalului. De aceea, pentru a evita posibilele denaturări într-o direcţie sau alta, P. Cornea[1] propune ca la studierea fenomenului "Lumini" să fie îmbinate dialectic "uniformitatea" şi "diversitatea". Pornind de la această necesitate, iluminismul din Moldova este pus, pe de o parte, în dependenţă de un "cîmp semantic" care îl reprezintă ca pe o ideologie mai mult sau mai puţin închegată şi caracterizată de anumite trăsături comune, precum: cultul raţiunii, încrederea în progres, apelarea la principiile contractului social şi a dreptului natural etc., iar, pe de altă parte, îl raportează la un spaţiu socio-istoric determinat – la epoca de trecere de la feudalism la capitalism, aşa cum s-a manifestat în fiecare ţinut concret, evidenţiind o serie de însuşiri particulare.

Cele două modalităţi de cercetare şi-au găsit reflectarea în diverse opinii, înregistrate de literatura contemporană, referitoare la esenţa iluminismului din Moldova, precum şi a celui românesc în general. În majoritatea lucrărilor apărute în Republica Moldova[2] la definirea conceptului "iluminism" se porneşte de la caracteristica dată de V. I. Lenin iluminiştilor ruşi, ceea ce conduce, după cum s-a menţionat, la un şir de nebulozităţi. Constatînd, pe bună dreptate, că această caracteristică era aplicată arbitrar, dogmatic, fără a se ţine cont de refracţia ei corespunzătoare prin prisma condiţiilor locale, fără a se face deosebire între epocile istorice, cercetătorul F. Levit încearcă să intervină cu unele precizări în scopul evitării posibilelor rătăciri. Astfel, el ţine să sublinieze că prin iluminişti Lenin îi avea în vedere pe economiştii şi filozofii apuseni din secolul al XVIII-lea şi pe democraţii ruşi din anii 1860 – 1870 şi că anume lor le era proprie "o ură înfocată împotriva şerbiei", anume ei apărau în primul rînd "interesele

[1] Vezi: *P. Cornea*. Aproapele şi departele, p. 21 – 22.
[2] Vezi studiile semnate de V. Smelîh, F. Levit, V. Ermuratschi, Iu. Baskin etc.

maselor populare, mai ales ale ţăranilor". Or, vrea să spună F. Levit, aceste trăsături nu e obligatoriu să fie prezente şi în opiniile altor generaţii de iluminişti. Ceea ce este propriu tuturor iluminiştilor ruşi, după părerea lui Lenin, constă în tendinţa lor de a "apăra cu înflăcărare învăţământul, administrarea, libertatea, formele europene de viaţă şi, în general, europenizarea multilaterală a Rusiei"[1]. În mod direct, subliniază F. Levit, totuşi definiţia leninistă se referă la democraţii revoluţionari ruşi, care, desigur, au fost şi iluminişti. Elucidarea problemei nu i-a permis însă cercetătorului să-şi realizeze bunele intenţii, căci, pînă la urmă, măgulit de acelaşi comparatism "uniformist", el găseşte (şi nu fără anumite note arbitrare) etapa iluminismului moldovenesc ce "se pretează în gradul cel mai mare la definiţia leninistă". Acesta este "iluminismul patruzecioptist", paşoptismul revoluţionar, care, în viziunea lui F. Levit, "înfăţişează punctul culminant al dezvoltării iluminismului în Moldova"[2]. În cel mai convingător mod faptul e atestat, conform părerii lui F. Levit, de revendicările formulate de M. Kogălniceanu în broşura "Dorinţele partidei naţionale în Moldova"[3]. Desigur, astfel de concluzii nu corespund pe deplin realităţii. În primul rînd, pentru că nu toţi "iluminiştii patruzecioptişti" au fost revoluţionari şi, în al doilea, deoarece nici paşoptiştii revoluţionari nu pot fi identificaţi cu democraţii revoluţionari ruşi. De asemenea, M. Kogălniceanu nu s-a situat pe poziţiile democraţilor revoluţionari, ci pe cele ale liberalismului.

În cele din urmă menţionăm că, pornind de la definiţia leninistă, meritul căreia în dezvăluirea conţinutului de clasă al

[1] Vezi: *Ф. Левит*. Дефиниция ленинистэ а илуминизмулуй ши проблемеле илуминизмулуй молдовенеск. –În: Ф. Левит. Студий де историе литерарэ. –Кишинэу, 1971, p. 11 – 12.
[2] Ibidem, p. 19 – 20.
[3] Ibidem, p. 20.

mişcării iluministe nu poate fi negat, cercetătorii din Republica Moldova concep iluminismul în excelenţă ca o ideologie burgheză, orientată spre lichidarea orînduirii feudale, în primul rînd a relaţiilor iobăgiste. Opiniile acestora au evoluat în două direcţii principale: 1) unii autori atribuie conceputului de iluminism un sens restrîns, înţelegînd prin el o ideologie antifeudală reformistă (V. Smelîh, A. Babii, V. Ermuratschi etc.); 2) alţii folosesc această noţiune într-un sens larg, adică ca ideologie antifeudală, în cadrul căreia au activat atît iluminiştii reformişti sau paşnici, cît şi cei revoluţionari, sau radicali (T. Verţan, F. Levit etc.).

Într-un plan mult mai amplu este cercetat conceptul iluminismului în lucrările autorilor români, care au scos în lumină cele mai diverse aspecte ale conţinutului său. Astfel, D. Popovici concepe prin Lumini "un curent filozofic care are ca semn raţiunea umană, înţeleasă în funcţiunea ei esenţială de a lumina minţile întunecate de ignoranţă sau de prejudecăţi şi de a da astfel o viziune a lumii în care totul să se înfăptuiască în chip raţional, care să înlăture misterul, credinţa oarbă"[1].

Aceleaşi convingeri sunt împărtăşite în esenţă şi de cercetătorul R. Pantazi, pentru care iluminismul prezintă o mişcare de idei ce tindea să elibereze gîndirea filozofică de sub dominaţia teologiei, să opună teologiei o concepţie filozofică raţionalistă[2]. Concomitent, autorul încearcă să facă deosebire între raţionalismul iluminist şi cel umanist, fapt ce preîntîmpină de la lărgirea exagerată a conceptului cercetat. Astfel, se menţionează că tendinţele raţionaliste începuseră să apară încă în concepţiile umaniştilor, dar aici nu s-a ajuns la afirmarea opoziţiei nete dintre filozofie şi teologie, dintre raţiune şi credinţă, ci doar la spargerea cadrului tradiţional al dominaţiei absolute a credinţei. Cu totul alt tablou se creează, în

[1] *D. Popovici*. Studii literare, vol. 1, p. 41.
[2] Istoria filozofiei româneşti. – Bucureşti, 1985, p. 322.

opinia lui R. Pantazi, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, cînd se afirmă iluminismul şi cînd se poate vorbi deci "de un moment al gîndirii raţionaliste, ajungîndu-se pînă la afirmarea clară a opoziţiei dintre raţiune şi credinţă"[1]. Desigur, această concluzie poate fi pusă în discuţie, mai ales dacă e vorba despre primele generaţii de iluminişti din ţările române.

Ca filozofie raţionalistă, domnie a raţiunii, transformată în panaceu, în remediu universal este redată epoca Luminilor occidentale de către cercetătorul român Al. Boboc. El atrage atenţia cititorului în special asupra funcţiei critice, de discernămînt a filozofiei iluministe, care punea accentul pe valoarea şi autonomia raţiunii, toate acestea fiind surprinse cu claritate, după cum menţionează şi D. Popovici, încă de I. Kant cînd scria: "Luminarea (Aufklärung) este ieşirea omului din starea de minorat, de care el însuşi s-a făcut vinovat. Minoratul înseamnă neputinţa de a se servi de propriul său intelect fără a fi condus de altcineva… Sapere aude! Să ai curaj să te foloseşti de propriul intelect – iată deci deviza luminării". Pornind de la sensul relevat de Kant, Al. Boboc defineşte "luminarea" ca "o mişcare culturală şi spirituală de amploare, care îşi pune drept scop înlocuirea autorităţii (politice sau religioase) cu afirmarea, la nivelul restructurării concepţiei despre lume, chiar a raţiunii umane, efectuînd o critică după exigenţele "Raţiunii" a tot ceea ce constituie o piedică în calea afirmării personalităţii umane"[2].

Şi cercetătorul român Al. Duţu defineşte iluminismul prin trăsătura lui fundamentală - încrederea totală în forţa raţiunii şi a educaţiei[3]. De aceea, pentru acest autor, ca şi pentru mulţi

[1] Istoria filozofiei româneşti, p. 322.
[2] *Al. Boboc*. Filozofia şi sistemul valorilor în cultura "Luminilor" // Revista de filozofie şi drept. – Chişinău.– 1992. –Nr. 2, p. 13.
[3] Vezi: Istoria filozofiei româneşti, p. 240.

alții, iluminismul este, în esență, o mișcare de idei reformistă.

O. Papadima promovează ideea că iluminismul constituie opera de ridicare a poporului prin cultură şi educație morală, considerînd că dacă în Occident filozofia iluministă avea două obiective principale: 1) întemeierea filozofiei pe ştiință şi 2) difuzarea ambelor (a filozofiei şi a ştiinței) în popor, apoi iluminiştii români (cei din Transilvania mai întîi) se conformează cu hărnicie celui de-al doilea scop, traducînd opere, manuale, îndeosebi ale autorilor germani Fr. Chr. Baumeister, Chr. Wolff etc[1]. Caracterizînd iluminismul ca un curent de idei în esență reformist, O. Papadima nu exclude însă şi posibilitatea coexistenței reformiştilor şi a revoluționarilor chiar din cele mai timpurii etape ale acestei mişcări, cum s-a întîmplat, spre exemplu, în Şcoala ardeleană[2].

Unele meditații cu privire la neomogenitatea mişcării iluministe, exprimată prin coexistența radicalilor şi a reformiştilor, sunt inserate şi în operele lui R. Munteanu[3]. Definind noțiunea de iluminism, cercetătorul ține să sublinieze că ea înseamnă un patrimoniu comun de idei care se constituie ca un model construit prin adiționarea unor elemente din diferite culturi europene. În calitate de obiective principale ale gîndirii iluministe sunt numite: încrederea în luminile rațiunii şi în progres, lupta împotriva superstițiilor şi pledoarea pentru toleranță, spiritul antifeudal, apărarea libertății individului şi a egalității dintre popoare, primatul experienței în actul de cunoaştere, entuziasmul pentru ideea de luminare a maselor[4].

Imaginea cititorului despre conținutul iluminismului este completată cu noi aspecte de către istoricul literar P. Cornea, care propune ca la definirea acestui fenomen să ne referim, în

[1] *O. Papadima*. Ipostaze ale iluminismului românesc. –Bucureşti, 1975, p. 14.
[2] Ibidem, p. 12, 14.
[3] *R. Munteanu*. Literatura europeană în epoca Luminilor, p. 9, 319.
[4] *Ibidem*, p. 17.

primul rînd, la un "cîmp semantic", desemnînd global o "ideologie" (ansamblu de idei, sistem de reprezentări ale unui grup social) caracterizată prin anumite trăsături ca: raționalism, senzualism, contract, lege naturală, apologia instrucțiunii etc., iar în al doilea rînd, să asociem termenul "Lumini" cu un context socio-istoric determinat, şi anume – cu epoca de tranziție de la feudalism la capitalism, mai exact – cu faza finală a tranziției, în care criza viechiului regim capătă o dimensiune spectaculoasă. Relevate prin cele două fundamente – "cîmpul semantic" şi "funcțiunea istorică" – Luminile, în opinia lui P. Cornea, "traduc pe plan intelectual interesele burgheziei şi (ceea ce se uită uneori) ale profesiunilor liberale şi birocrației statului centralizat"[1]. Credem, însă, că încorporarea iluminismului numai în "faza finală de tranziție", prin care, de fapt, autorul nu explică ce înțelege, va mărgini cu mult amploarea şi conținutul acestui fenomen.

Astfel, întreaga diversitate de opinii ale cercetătorilor cu privire la conceptul iluminismului poate fi divizată în trei grupe principale: 1) cele ce definesc iluminismul numai ca o ideologie antifeudală, antiiobăgistă (specifice mai mult pentru cercetătorii din Republica Moldova); 2) cele ce desemnează prin iluminism prioritar o filozofie raționalistă, creînd posibilitatea unei lărgiri nelimitate a conținutului acestei noțiuni, căci, drept urmare, ea poate fi extinsă nu numai asupra întregii Epoci moderne, ci chiar şi asupra antichității (sofiştii, Socrate), iar de aici, pornind pe verticală în sus, se va ajunge pînă la epoca contemporană; 3) cele ce concep iluminismul ca o filozofie raționalistă şi o ideologie a unor grupuri sociale, apărută în anumite condiții istorice şi care sunt împărtăşite şi de autorul compartimentului dat.

Desigur, multiplele definiții, date conceptului de iluminism, nu se contrazic unele pe altele, ci reflectă doar diversele

[1] Vezi: *P. Cornea*. Aproapele şi departele, p. 22-24, 30.

aspecte din imensa bogăție de conținut a acestei mişcări, care, de la țară la țară, se caracterizează prin cele mai variate trăsături, toate însă ținînd de spiritul raționalist şi antifeudal. Or, iluminismul este un curent filozofic şi ideologic, apărut ca o expresie a intereselor burgheziei în ascensiune, şi care vedea mijlocul principal de transformare a societății, de avansare spre culmile progresului în forța rațiunii, ştiinței, culturii. Totodată, menționăm că desemnarea unui arsenal de însuşiri definitorii ale iluminismului nu ne vorbeşte despre prezența unui curent de gîndire monolitic. Componentele fundamentale ale iluminismului (în opinia autorului) – încrederea în forța rațiunii umane de a cunoaşte şi stăpîni fenomenele lumii, optimismul istoric, propagarea cunoştințelor şi învățăturilor în masele largi, orientarea antifeudală, protestul împotriva oprimării politice şi sociale, apărarea libertății individului, independenței şi egalității popoarelor, păcii, apelul la teoria dreptului natural şi a contractului social, interesul sporit pentru absolutismul luminat şi regimul constituțional – nu totdeauna se conțin în ansamblul lor în fiecare formă particulară de iluminism şi în decursul întregii sale perioade de existență. Realitățile istorice conduc, de regulă, la diverse modificări ale tabloului conceptual: la dispariția unor însuşiri şi apariția altora, la deplasări de accente de pe unele trăsături pe altele, la intensificarea coerenței ideilor sau, din contra, la obținerea unui şir de particularități, trăsături specifice. De aceea, privită în formele şi etapele ei concrete de evoluție, mişcarea iluministă se caracterizează printr-o varietate de trăsături mult mai mare, decît cele evidențiate într-o definiție sau alta. Dar în toate manifestările cunoscute ea s-a ridicat împotriva regimului feudal, şi-a propus să modernizeze societatea, să răspîndească învățături şi concepții noi despre viață, să culturalizeze masele largi, să dezrădăcineze ignoranța, să creeze "împărăția Rațiunii" şi a "binelui comun" – orînduire cu cetățeni

egali în fața legii şi deschisă relațiilor economiei de piață.

## § 2. Formarea gîndirii iluministe: trăsături specifice

Condiții favorabile pentru apariția şi dezvoltarea ideologiei iluministe încep să se formeze în țările române pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, cînd acestea intră într-o perioadă de profunde transformări sociale (numeroase răscoale țărăneşti, culminînd cu cea a lui Horea, Cloşca şi Crişan – 1784 – în Transilvania, a lui Tudor Vladimirescu – 1821 – în Țara Românească, războaie purtate împotriva dominațiilor străine etc.), care au marcat prăbuşirea feudalismului şi stabilirea unui nou sistem de valori: se ridică noi oraşe, se dezvoltă producția meşteşugărească, creşte simțitor comerțul (mai ales după înfrîngerea turcilor în războaiele cu Rusia), se formează o nouă pătură socială - burghezia.

Transformările social-economice impuneau necesitatea realizării unei profunde reforme a învățămîntului şi a culturii spirituale, eliberării lor de caracterul scolastic şi aşezării pe fundamentele ştiințifice şi practice ale Epocii moderne ce se afirma într-o serie de țări europene.

În aceste condiții ia naştere mişcarea iluministă din Moldova, reprezentanții căreia au luptat pentru transformarea patriei lor într-un stat civilizat, asemenea celor din Occident. Printre promotorii de vază ai ideilor iluministe îi aflăm în Moldova pe Iacob Stamati, Amfilohie Hotiniul, A. Donici, I. Tăutu, Gh. Asachi, A. Hîjdeu, C. Stamati, C. Negruzzi, A. Russo, V. Alecsandri etc.

Cercetînd problema apariției gîndirii iluministe în Principate, unii autori sunt de părere că marea mişcare culturală începe să se afirme la noi din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ca rezultat al răspîndirii intense a raționalismului iluminist din Occident. Drept exemplu sunt aduse nume-

roasele contacte pe care le aveau cărturarii români cu marii cugetători francezi, germani, englezi (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, enciclopediştii, Wolff etc.) prin traducerea operelor lor, prin învăţământ, presă, călătorii etc. Cu alte cuvinte, apariţia gîndirii iluministe este explicată prin influenţa ideilor Apusului avansat asupra Principatelor întîrziate în dezvoltare din cauza jugurilor străine. Caracterul universal al Luminilor şi-ar trage astfel rădăcinile nu din comunitatea proceselor social-economice, ci din transferul de "modele" culturale. D. Popovici spune, de exemplu, că aceste "modele", răspîndindu-se, asemenea undelor, în cercuri din ce în ce mai largi, însă cu o intensitate tot mai mică, ar fi luat cu asalt ţările sud-estului, sfîrşind prin a înfrînge rezistenţa structurilor tradiţionale şi a le readuce în sînul comunităţii intelectuale europene[1]. Astfel de opinii conţin, fără îndoială, o serie de adevăruri, însă nu reflectă realitatea în ansamblu.

O părere deosebită de cea a lui D. Popovici cu privire la apariţia iluminismului românesc găsim în lucrările cercetătorilor P. Cornea, M. Zamfir, R. Munteanu, D. Prodan, Gh. Cazan etc., care pun fenomenul dat în dependenţă de cauze interne[2]. R. Munteanu, spre exemplu, apreciază contacul cu principiile iluminismului în general doar ca element catalizator ce a contribuit la generarea unei mişcări culturale locale cu aspecte proprii, izvorîte din înseşi interesele specifice ale poporului român[3]. Considerînd, pe bună dreptate, că iluminismul este un fenomen istoric şi social, care ia naştere odată cu

[1] *D. Popovici*. Studii literare, vol. 1, p. 74.

[2] Vezi: *P. Cornea, M. Zamfir*. Gîndirea românească în epoca paşoptistă (1830 – 1860); – Bucureşti 1968; *R. Munteanu*. Contribuţia Şcolii ardelene la culturalizarea maselor. – Bucureşti, 1962; *D. Prodan*. Supplex Libellus Valachorum. – Bucureşti, 1967; *Gh. Cazan*. Istoria filozofiei româneşti. – Bucureşti, 1984.

[3] *R. Munteanu*. Contribuţia Şcolii ardelene la culturalizarea maselor. – Bucureşti, 1962, p. 9.

criza feudalismului şi afirmarea noii forţe sociale – a burgheziei, R. Munteanu promovează şi ideea existenţei unor "centre de emisie în veacul luminilor" şi "arii culturale de recepţie". Primele centre de emisie a ideilor iluministe sunt găsite de cercetător în Anglia şi Franţa. În funcţie de acestea, alte arii culturale geografice, ca Germania, Italia, Spania, Ţările de Jos, Suedia, Austria, Ţările Române, Monarhia habsburgică, Polonia, Rusia, Grecia etc. constituie centre de recepţie[1]. Fireşte, formarea ideologiei iluministe în Moldova nu a fost deloc simplă. Ea s-a produs prin concursul a mai multor factori, decisivi rămînînd a fi cei interni.

Dintre factorii spirituali o importanţă deosebită pentru stabilirea gîndirii iluministe au avut-o cultura românească veche, cultura occidentală, grecească şi slavonă, prin intermediul căreia adesea se realiza şi pătrunderea ideilor avansate din Bizanţ[2]. Ideile cronicarilor Gr. Ureche, M. Costin, ale lui Nicolae Milescu-Spătaru, D. Cantemir etc. au avut o influenţă puternică mai ales asupra primei generaţii de iluminişti, fiind aplicate pe larg la elaborarea concepţiilor politice. În etapa iniţială de dezvoltare a iluminismului spiritul înaintat al Occidentului pătrundea în special prin traducerile realizate de cărturarii greci şi cei români. Adevărate focare de difuzare a ideilor iluministe devenise în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea Academiile domneşti din Bucureşti şi Iaşi, întemeiate respectiv în anii 1689 şi 1707. În această perioadă Academia din capitala Moldovei îi avea ca profesori cu opinii iluministe pe Nichifor Theotochis, Nicolae Cercel, Iosip Mesiodac, Ioan Furneos şi alţii. La începutul secolului al XIX-lea în cadrul Academiei ieşene au activat promotorii culturii moderne Daniel Philippidis, Dimitrie Govdelas, Ştefan Dungas etc. Majoritatea profe-

[1] *R. Munteanu.* Literatura europeană în epoca Luminilor, p. 16.
[2] Vezi: *D. Russo.* Elenismul în România. Epoca bizantină şi fanariotă. – Bucureşti, 1912.

sorilor îşi făcuse studiile în Occident, străduindu-se să-i familiarizeze şi pe elevii lor, printre care au fost şi numeroşi cărturari români (I. Văcărescu, Gr. Brîncoveanu, Andronache Donici, Naum Rîmniceanu, Veniamin Costache, I. Heliade-Rădulescu, Eufrosim Poteca etc.), cu cele mai înaintate învăţături ale epocii. Astfel, Nichifor Theotochis predă matematica superioară, geografia şi fizica, cursuri susţinute în conformitate cu cele mai noi realizări ale ştiinţei moderne. Iosip Mesiodac, elevul lui E. Vulgaris şi un bun cunoscător al învăţăturilor lui Locke, Wolff, Leibniz, Graavesand, Brachet, Genovese, Tacquet, Segner etc., este preocupat îndeosebi de matematică, filozofie şi pedagogie. Îngrijindu-se de luminarea maselor, el îndemna boierii Moldovei, clerul să ajute la întreţinerea şcolilor, profesorilor şi elevilor. Mesiodac traduce "La filozofia morale" (1735) a lui Ludovico Antonio Muratori, scrie "Despre educaţia copiilor" (1779), în care se inspiră din J. Locke şi Fenelon. Dorind să dezrădăcineze coridalismul şi să atribuie învăţămîntului un conţinut modern, el îndeamnă "să înceteze acea idee preconceputǎ că numai ceea ce ne-a dat antichitatea greacă este bun". Europa de astăzi, spune Mesiodac, întrece în înţelepciune pînă şi Vechea Eladă, de aceea şi recomandă ca învăţăturile ei să fie introduse în şcoli[1].

Nicolae Cercel a predat filozofia modernă după Wolff, Baumeister şi Pierre von Musschenbrock. Ioan Furneos a predat metafizica după manualul lui Baumeister şi logica după manualul lui Heineccius, ambele traduse de el în greceşte. Daniel Philippidis traduce în limba greacă şi predă la Academia ieşeană cursurile matematiceanului Mauduit, ale astronomului Lalande, ale chimistului Fourcroy, ale fiziceanului Brisson, îi citeşte cu interes pe Voltaire, Rousseau, Condillac,

[1] Vezi: *A. Camariano-Cioran*. Academiile domneşti din Bucureşti şi Iaşi. – Bucureşti, 1971, p. 111; Istoria învăţămîntului şi a gîndirii pedagogice în Moldova. –Chişinău, 1991. p. 137 – 148.

Kant, Bossuet, Mably etc. Ştefan Dungas, influenţat de gîndirea germană, în special de Schelling, predă fizica modernă, elaborează de asemenea un manual de fizică după sistemul filozofului german. Dimitrie Govdelas, bine cunoscut cu societăţile ştiinţifice din Germania, Ungaria, Sankt-Petersburg, pune la baza cursului său de matematică lucrările lui Euclid şi Wolff. El mai predă metafizica, cosmogonia, psihologia şi teologia naturală; folosind manualele lui Baumeister, scrie opere de filozofie, matematică, economie, morală şi literatură.

În concluzie vom menţiona că profesorii din Academiile domneşti, prin propagarea teoriilor lui Newton, Descartes, Locke, Leibniz etc., au contribuit în măsură semnificativă la dezrădăcinarea neoaristotelismului în Principate şi deschiderea lor către o epocă nouă - cea a Luminilor. E. Poteca scria, de exemplu, că "sistema lui Decart a făcut întreaga reformaţie de filozofie în toată Europa, coborînd pe Aristotel din scaun, măcar că după Decart au venit în teatrul filozoficesc alţii mai tari decît dînsul, adică Lokii, Nefftonii, Leibnizii, Wolffii şi Kanţii"[1].

Manifestînd sub aspect filozofic un interes deosebit faţă de lucrările lui Christian Wolff, Damian Sinope publică în 1729 "Defensio philosophiae wolffianae". Evghenie Vulgaris traduce "Aritmetica" şi "Geometria" filozofului german. "Logica" lui Baumeister, discipolul lui Wolff, a fost tradusă în greceşte de N. Varcossi, iar "Metafizica" lui este tradusă de Dmitrie Darvari. Daniel Philippide traduce "Logica" lui Condillac, care, împreună cu "Elementele de ideologie" ale lui Destutt de Tracy (discipolul lui Condillac), devenise manuale de bază în şcolile greceşti.

Domnitorul fanariot N. Caragea traduce în limba greacă "L'espirit des lois" şi "Les considerations sur les causes de la

[1] *G. D. Teodorescu*. Viaţa şi opera lui E. Poteca. – Bucureşti, 1933, p. 29.

grandeur des Romains et de leur decadence" ale lui Montesquieu, "Essai sur les Moeurs et l'esprit de nations", "Le siecle de Louis XIV" ale lui Voltaire. În 1806 apare la Veneția "Istoria lui Carol XII" tradusă de Constantin Tzigara. Evghenie Vulgaris a tradus din Voltaire lucrările "Memnon" (1766), "Eseul asupra toleranței" (1768) etc. În traducerea lui A. Aristomenis apare în 1818 lucrarea lui Rousseau "Discours sur l'origine et les fondements le l'inegalite", iar mai tîrziu (1828) este tradus de Gr. Zalic "Contractul social". Mably este prezent prin "Entretiens de Phocion" în traducerea făcută la Iaşi de Caterina Sutzo (1819). Panaiot Codricas traduce lucrarea lui Fontenelle "Entretiens sur la pluralite des mondes" (1799). Spiritul iluminist este adus şi de opera discipolului lui Locke şi Condillac, Francesco Soave, din care Gr. Constanta traduce "Elemente de logică, metafizică şi etică" (1804). Corai traduce lucrarea cunoscutului iluminist italian Beccaria "Despre delicte şi pedepse" (1802)[1]. Desigur, limba greacă nu era accesibilă pentru masele largi, dar prin ea s-a lărgit simțitor sfera comunicării cu țările civilizate.

Filiera greacă, după cum menționează pe bună dreptate Al. Duțu, nu poate fi considerată drept unicul şi principalul canal de legătură cu mişcarea de idei de pe continent. Ideile noi pătrundeau în Principate prin intermediul cărților aduse de negustorii şi intelectualii transilvăneni din Viena, Leipzig (centru al iluminismului german), mai ales în timpul iosefenismului. Printre purtătorii spiritului înaintat au fost ofițeri ruşi şi austrieci în timpul războaielor cu turcii, profesori francezi şi germani care predau în țările române şi prin care cărturarii noştri intrau în contact direct cu operele iluminiştilor din țările respective.

O bună parte din operele iluminiştilor europeni au fost traduse de românii Matei Millo, Alecu Beldiman, Costache

[1] Vezi: *D. Popovici*. Studii literare, vol. 1, p. 75 – 78.

Negruzzi, Vasile Cîrlova, Daniel Scavinschi, I. Heliade-Rădulescu, Gh. Asachi etc. Din Voltaire ei traduc mai întîi opera literară şi istorică: Oreste, Memnon, Zaire, Brutus, Mahomed, Alzira etc. Ideile liberale pătrund la noi în primul rînd prin Montesquieu, pe care Iacob Stamati îl numeşte "adîncul Montesquieu", iar Gh. Asachi – "apărător al dritului omenirii". În 1830 Stanciu Căpăţîneanu traduce "Consideraţii cu privire la mărirea şi căderea romanilor". Influenţa lui J.-J. Rousseau este resimţită mai mult în opera iluminiştilor revoluţionari. Samuil Micu traduce lucrările lui Baumeister (discipolul lui Wolff) "Logica", "Legile firei", "Metafizica". V.Vîrnav traduce "Logica" lui Condillac şi tratatul lui Beccaria "Despre delicte şi pedepse". C. Conachi şi I. Cantacuzino traduc din A. Pope "Essau on Man", influenţa căreia este resimţită şi în lucrările lui I. Tăutu, Gh. Asachi, C. Stamati, A. Hîjdeu etc.

O largă răspîndire au găsit pe teritoriul Moldovei traducerile din Fenelon ("Aventurile lui Telemac"), Massillon, Marmontel, care veneau cu un şir de sfaturi pentru cei ce se aflau în fruntea statului. O atenţie sporită au acordat moldovenii ştiinţelor naturii, în special traducerii manualelor de geografie, fizică etc. Astfel, Amfilohie Hotiniul scrie "De obşte geografie" care este o prelucrare a manualului lui Buffier[1].

Prin toate aceste traduceri ale cărturarilor români şi greci, deşi examinarea lor nu este completă, se propaga spiritul protestatar faţă de feudalism, cler, domniile străine, se cultivau valorile libertine, încrederea în forţa ştiinţei şi a culturii de a transforma societatea, se afirma orientarea raţionalistă a epocii Luminilor.

Ideologia iluministă pătrundea în Moldova prin diversele

[1] Vezi amănunte cu privire la traducerile făcute din operele străine în secolul al XVIII-lea în: *Al. Duţu*. Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea. – Bucureşti, 1968.

contacte cu Rusia, care s-a dovedit a fi receptivă la ideile noii epoci, deschisă de ţările Occidentului. Un interes deosebit au manifestat cărturarii moldoveni faţă de principii ei "luminaţi", mai ales faţă de Petru cel Mare, pentru politica antiotomană şi reformatoare. A fost tradusă şi "cartea reprezentativă" a epocii "Necazul Ecaterinei II" (1773)[1] etc. Spre sfîrşitul secolului al XIII-lea în Moldova pătrunde vestita lucrare a lui Radişcev "O călătorie de la Petersburg la Moscova". Două manuscrise ale acestei lucrări au fost găsite în bagajul fostului ofiţer în statul major al lui Potiomkin – maiorului V. V. Pesek, arestat la Iaşi în 1794. În timpul interogatoriului acesta a declarat că ar fi văzut cartea mai întîi la însuşi cneazul şi de aceea n-a considerat-o interzisă, iar copiile le-ar fi cumpărat mai tîrziu de la un om pe piaţa din Iaşi[2].

La tipografia lui G. Potiomkin a fost elaborată cea dintîi foaie periodică tipărită în Moldova – "Courier de Moldavie". Tot această tipografie a tipărit şi traducerea din franceză de către iluministul rus Nicolai Popovski a operei scriitorului iluminist englez A. Pope "Eseu despre om".

În anii 1800 – 1802 la Iaşi a lucrat în calitate de consul general al Rusiei în Moldova vestitul iluminist V. F. Malinovski (1765 – 1814). Duşman înverşunat al iobăgiei, Malinovski s-a pronunţat pentru înlesnirea situaţiei ţăranilor moldoveni, micşorarea impozitelor, birurilor, lichidarea despotismului. În renumita sa lucrare "Cu privire la eliberarea

[1] Vezi amănunţit: *М. Булгару*. Георге Асаки. – Кишинэу, 1983, cap. I, p.11-36; *М.Д.Булгару*. Московский университет и развитие общественно-политической мысли Молдавии первой половины XIX в.// Вестник Московского университета, серия "Философия". – 1980.– Nr.1; *М.Д.Булгару, Л.К.Гришанов*. Об отношении молдавских просветителей к России// Вопросы истории философии. – Кишинев, 1980, p. 48 – 55.

[2] Vezi: *Л. А. Светлов*. Н. Радищев и политические процессы конца XVIII века. – Из русской философии XVIII – XIX веков. – М.:МГУ, 1952.

robilor" V. F. Malinovski a constatat un fapt destul de interesant: că robia în Moldova se caracterizează prin aceleaşi trăsături principale ca şi în Rusia – munca împovărătoare, dijme mari, bătăi, lipsă de loturi şi alte acţiuni samavolnice ale boierilor. Toate acestea constituiau cauza "nesupunerii ţăranilor". În scrisorile trimise mitropolitului Veniamin Costache, ca răspuns la neliniştea acestuia de "revoluţie", el îndreptăţeşte acţiunile răsculaţilor, arătînd că "toată revoluţia se cuibăreşte în inimile oamenilor, care nu au drum legiuit de a-şi arăta ahturile (dorinţele) şi necazurile, ca o scînteie ce se tăinuieşte în cenuşă". V. Malinovski îşi expune părerea nu numai asupra cauzelor tulburărilor ţărăneşti, ci şi asupra căilor de dezrădăcinare a răului, sfătuind boierii să se îngrijească nu numai de folosul lor, dar şi de bunăstarea întregului popor. Pentru aceasta el propune ca mai întîi să fie lichidată şerbia, "lucrarea pămîntului cu sila", să fie împroprietăriţi ţăranii, iar dacă boierii "nu vor să dea locuitorilor cîte o bucată de loc de-ajuns din moşiile lor, unde pururea fără strămutare să se hrănească, apoi să facă după rînduiala nemţilor, să le dea arendă cu vadea pe cît se vor tocmi"[1].

Atmosfera ideologică din Rusia, cu toate urmările ei pozitive şi negative, îşi lasă amprenta asupra formării intelectuale a unor cărturari moldoveni, mai ales după alipirea Basarabiei la acest imperiu. La începutul anului 1820 Chişinăul devenise unul din centrele de propagandă a ideilor politice ale decembriştilor. Aici acţiona consiliul "Uniunii propăşirii", condus de generalul M. F. Orlov, loja masonică "Ovidiu", membri ai căreia au fost V. F. Raievski, C. A. Ohotnikov, M. Orlov, A. S. Puşkin, boierul moldovean M. Suzzo etc. Aceste societăţi răspîndeau idei antiiobăgiste, urmăreau scopul lichidării şerbiei, autocraţiei, limitării activităţii monarhului prin

[1] Vezi: *A. D. Xenopol*. Despre istoria partidelor politice din viitorul stat al României. – Bucureşti, 1911, vol. 1, p. 103 – 104.

constituţii alcătuite cu participarea poporului. V. F. Raievski, bunăoară, le vorbea soldaţilor cursanţi din şcolile lancasterine, printre care erau şi copii din "şleahta de jos moldovenească şi polonă", despre revoluţia franceză, despre lupta pentru libertate şi egalitate, despre răscoala regimentului "Semionov", explica sensul cuvintelor "constituţie", "răscoală", povestea despre Kasius, Brutus, Kviroga, Mirabo, Washington etc. După desfiinţarea "Uniunii propăşirii", la Chişinău a acţionat o celulă a unei organizaţii mai radicale a decembriştilor – "Societatea de Sud", condusă de P. I. Pestel, autorul codului de legi "Русская правда"*.

Decembriştii au adus în Moldova şi ideile progresiste ale Occidentului. Mulţi dintre membrii uniunilor secrete (P. I. Pestel, N. M. Muraviov, C. F. Rîleev, N. A. Bestujev, S. G. Volkonski, M. F. Orlov, V. F. Raievski) erau la curent cu constituţiile contemporane lor, urmăreau mersul lucrărilor în parlamentul englez, se interesau de prima republică înfiinţată în Statele Unite ale Americii, într-un cuvînt, decembriştii erau "molipsiţi de ideile democratice ale Europei". Nu este exclus ca ideologia decembriştilor, în special dispoziţiile lor constituţionaliste, să se fi reflectat şi asupra opiniilor lui I. Tăutu, Gh. Asachi, C. Negruzzi, C. Stamati etc., pasiunea cărora faţă de "lege" se intensifica mai cu seamă începînd cu 1822 – perioada de activitate a decembriştilor şi a exilului lui A. S. Puşkin în Basarabia[1].

---

* Amănunte despre activitatea decembriştilor în Moldova vezi: *Л. Н. Оганян*. Общественное движение в Бессарабии в первой четверти XIX в., ч. 1. – Кишинев, 1974.

[1] Vezi: *М. Булгару*. Влияние Монтескье на социологические воззрения К. Негруци.– În: Очерки по истории философии. – Кишинев, 1980; *М. Булгару*. Георге Асаки. – Кишинэу, 1983, p. 17 – 24, 52 – 53; *M. Bulgaru*. Ionică Tăutu: concepţiile social-politice.– În: Administrarea publică. – Chişinău, 1994, nr. 1, 2, 3.

Constatarea tuturor acestor fapte nu face însă posibilă explicarea apariției unei întregi epoci culturale doar prin "influențele" din exterior. De altfel, ar fi diminuate particularitățile, bogăția națională a fenomenului "Lumini". Direct sau indirect, adepții teoriei "influențelor" se sprijină pe ideea "centrului unic", pe concluzia că varianta occidentală (sau cea rusească) a conceptului de "Lumini" constituie "standardul în raport cu care un fenomen poate căpăta (ori nu) atributul de membru al acestei clase". După cum s-a spus deja, mişcarea iluministă constituie în esență o ideologie a perioadei de trecere de la feudalism la capitalism. Dat fiind însă faptul că tranziția spre capitalism se realizează în cele mai diverse forme de la țară la țară, iluminismul nu poate fi redus la un singur model. Procesele concrete de destrămare a feudalismului generează posibilitatea existenței unei mulțimi de "luminisme" locale. Prin aceste afirmații nu intenționăm a exclude influențele din exterior. Ținem doar să menționăm că ele ar fi fost imposibile în Principate şi în alte țări, dacă nu s-ar fi creat aici un mediu măcar cît de cît receptiv la ideile Apusului. Chiar dacă o țară sau alta, întîrziată în dezvoltare, este influențată de unele învățături, ea împrumută doar acele idei, acele "modele", care sunt în concordanță cu necesitățile proprii. Or, iluminismul din Moldova, suportînd în formarea sa un imbold puternic din West şi din alte părți ale lumii, a tradus spiritul acestei epoci în forme particulare, s-a afirmat pe pămîntul nostru ca o sinteză dialectică a elementelor specifice şi general-umane, ca un fenomen universal local.

Împărtăşind principiile de bază ale gîndirii iluministe din Occident, iluminismul în Moldova se caracterizează şi prin numeroase trăsături specifice, determinate de starea culturii,

de situaţia politică, social-economică în ansamblu din Principate. Anume acestea au făcut posibilă apariţia celor mai diverse forme de iluminism (particulare, naţionale) de la ţară la ţară, din bogăţia cărora şi se compune curentul universal al mişcării culturale. După cum menţionează Roland Mortier, diversitatea este una din însuşirile principale ale Luminilor. Conţinutul lor nu reprezintă o dogmă, ci constă din cîteva idealuri destul de flexibile, care au trebuit să se adapteze unor mentalităţi foarte diferite, unor necesităţi naţionale foarte variate şi unor condiţii istorice extrem de contradictorii[1].

În Moldova, ca şi în alte ţări slab dezvoltate, iluminismul apărea ca o tendinţă care în unele cazuri se intensifica, iar în altele – dispărea. El a constituit aici o mişcare de idei contradictorii, cu elemente din epoca creştinismului, din învăţăturile religioase şi moderne, din iluminismele diferitor ţări etc. Situaţia istorică din Principate, precum şi intersecţia în formarea intelectuală a cărturarilor moldoveni a gîndirii iluministe franceze, germane, engleze, greceşti etc., a atribuit acestei mişcări parţial un caracter eclectic.

Pe parcursul istoriei eclectismul s-a manifestat în două ipostaze principale: 1) ca procedeu metodologic, fondat pe ruperea faptelor şi tezelor din contest, ceea ce conducea la denaturarea obiectului cercetat, păstrînd însă o coerenţă aparentă; 2) ca moment al dezvoltării sistemului de cunoştinţe prin îmbinarea elementelor din diverse învăţături ce nu dispun de o bază teoretică comună. În această ipostază eclectica ne apare în perioadele de cotitură, cînd se prăbuşesc vechile scheme

[1] *Roland Mortier*. Unite et diversite des Lumieres en Europe Occidentale. – În: Les Lumiers en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale. – Budapest, 1975, p. 147 – 157.

conceptuale şi se afirmă altele noi. De asemenea procese erau cuprinse în epoca Luminilor şi ţările române. Eclectismul reprezenta în acest timp pentru mulţi cărturari o formă comodă de debarasare de teoriile scolastice medievale, de căutare şi susţinere a noilor învăţături, concepţii despre lume.

O anumită expresie şi-a găsit eclectismul în convieţuirea iluminismului din Moldova cu "raţionalismul ortodox", în conlucrarea adepţilor săi cu biserica creştină, ceea ce de fapt a constituit o trăsătură specifică pentru întreg iluminismul românesc, mai ales în etapa lui iniţială de dezvoltare. Majoritatea iluminiştilor moldoveni n-a intrat în opoziţie vădită, deschisă cu religia şi biserica, dar se mai converteau în raţionamentele teismului, îndeosebi cele ale deismului şi "dublului adevăr", profesînd în esenţă o filozofie idealist-raţionalistă. Aceasta se datoreşte mai întîi faptului că biserica din ţările române nu numai că n-a împiedicat iniţiativele cărturarilor laici, dar a şi susţinut în mare măsură dezvoltarea culturii în limba poporului. De aceea adepţii Luminilor de aici n-au văzut în persoana bisericii ortodoxe un sistem ce trebuia distrus, ci un sprijin de nădejde al propăşirii spirituale a neamului. Ba mai mult, însăşi naşterea iluminismului în ţările române se datoreşte în mare măsură susţinerii şi participării directe la această mişcare a reprezentanţilor clerului. Printre ei îi aflăm în Muntenia pe Inochentie Micu, Chesarie din Râmnic etc., iar în Moldova pe Iacov Stamate, Leon Gheucă, A. Hotiniul etc. De origine clerici au fost şi mulţi din reprezentanţii Şcolii ardelene: Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior, I. Budai-Deleanu etc. Este cert că pregătirea teologică a multor cărturari n-a putut să nu atribuie ideologiei iluministe o atitudine tolerantă faţă de biserica şi religia creştină. Chiar dacă s-au făcut unele încercări

de critică, acestea se refereau în esenţă la ierarhia bisericească şi foarte rar la religie ca atare. Convieţuirea raţionalismului iluminist şi celui ortodox a fost determinată de asemenea şi de lipsa în ţările române a unei burghezii puternice, interesate în dezvoltarea rapidă a industriei, ştiinţelor etc., ceea ce împiedica formarea condiţiilor prielnice pentru propăşirea ideilor materialiste şi ateiste. Ateismul, atît de frecvent în gîndirea iluministă din Occident, n-a fost acceptat de iluminiştii din Principate. Ei s-au situat pe poziţiile anticlericalismului, au tins adesea să îmbine, asemenea umaniştilor, în cele mai diverse forme *raţiunea* cu *credinţa*. Chesarie, episcop al Râmnicului, de exemplu, folosea pasajele din Enciclopedie pentru a întocmi prefeţele Mineelor*.

O altă particularitate importantă a iluminismului din ţările române, precum şi din alte ţări ce se aflau sub dominaţii străine, o constituie orientarea vădită spre ideea naţionalului. Este ştiut faptul că promotorii Luminilor din Occident au manifestat un adevărat indiferentism faţă de problemele etniei, limbii etc., impunînd individului conştiinţa că el aparţine lumii şi nu unui anumit stat. Astfel, Leibniz într-o scrisoare către Petru I (16 februarie 1716) afirmă că el nu face parte din categoria acelora care sunt fanatizaţi de ţara lor sau de o anumită natură în mod deosebit, ci slujeşte întreaga umanitate, considerînd cerul ca şi patria, precum şi pe toţi oamenii de bună credinţă ca pe nişte concetăţeni ai acestui cer. De asemenea Alfieri, Voltaire, Rousseau declarase că nici o ţară nu le este patrie, iar enciclopediştii concepeau naţiunea ca o "masă considerabilă de oameni, care locuiesc pe un anumit teritoriu, cuprins între limitele determinate, şi se supun unuia

* Cărţi de cult, indicînd slujbele pe luni şi zile.

şi aceluiaşi suveran". Poziţiile cosmopolitiste ale iluminiştilor apuseni le insuflau speranţa unificării popoarelor sub toate aspectele, chiar şi cel lingvistic. Leibniz, Locke, d'Alambert, Condorcet, de exemplu, erau fermi convinşi în necesitatea şi posibilitatea creării unei limbi universale, care, chipurile, ar permite cunoaşterea mai uşoară a adevărului şi înlăturarea greşelilor. R. Munteanu susţine că conceptul de cetăţean al lumii, promovat cu fermitate de iluminiştii din Occident, exprimă opoziţia faţă de individualismul local, "faţă de îngustimea unor judecăţi cu tentă medievală", năzuinţa lor de a sluji întreaga omenire, spiritul antifeudal şi "internaţionalist al oamenilor oneşti din această epocă"[1].

Fără a tăgădui aceste adevăruri, menţionăm totuşi că ideologia cosmopolită, apărută încă în învăţătura sofiştilor şi a cinicilor, a îndeplinit la diferite etape de dezvoltare istorică diverse funcţii, conţinînd în sine din cele mai vechi timpuri posibilitatea unor urmări nefaste, sintetizate parţial şi de iluminiştii din ţările române. Astfel, istoria nu o dată a demonstrat că sub masca "umanitarismului" cosmopolit se ascundea tendinţa lichidării suveranităţii statale, se promova politica lărgirii sferei de exploatare, deznaţionalizării culturilor, distrugerii conştiinţei popoarelor cu scopul de a fi diriguite mai uşor de marile imperii. Rolul unui asemenea "umanitarism" i-a revenit şi "internaţionalismului proletar", care pe parcursul a zeci de ani a tins să "contopească naţiile", să creeze o nouă comunitate de oameni – "poporul sovietic", soldîndu-se în cele din urmă cu destrămarea sîngeroasă a imperiului rus. Or, direct sau indirect, cosmopolitismul a alimentat ideologia şovinismului. Iar unde se naşte şovinismul, în mod firesc va

[1] *R. Munteanu*. Literatura europeană în epoca Luminilor, p. 11, 73.

apărea şi naţionalismul.

De natură cu totul opusă au fost meditaţiile iluminiştilor români. Condiţiile istorice de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea, proprii Principatelor (îndelungatul jug otoman şi fanariot, politica de colonizare a ţarismului rus etc.), au generat lupta poporului nostru pentru eliberarea naţională, pentru formarea unui stat independent. Conştienţi de necesităţile timpului, iluminiştii moldoveni au pus programul lor (apărarea drepturilor naturale, egalităţii, libertăţii etc.) în slujba lichidării a orice fel de asuprire atît din interior, cît şi din exterior, s-au străduit să reînvie conştiinţa naţională, căci numai printr-o formă dezvoltată a acesteia poporul poate intra în cetatea lumii. Conceptul de "naţiune" în interpretarea iluminiştilor din Principate capătă treptat un sens etnic, înţelegîndu-se prin el nu o simplă "adunare de oameni, care să ocupe o bucată de pămînt delimitată de hotarele naturale", ci o "unitate perfectă", după spusele lui Gh. Asachi, "o întrunire de oameni", caracterizată de "unirea religiei, unirea legilor, limbii, originii, faimei, nefericirilor, nădejdilor…"[1]. Astfel, elementele constitutive ale naţionalităţii sau, cum le mai zice A. Russo, "armele naţionalităţii"[2], care deosebesc un popor de alte popoare şi din acţiunea cărora se naşte în mod inevitabil conştiinţa naţională (conştiinţa de sine) sunt, conform opiniei iluminiştilor moldoveni, originea comună, limba comună, religia comună, legile şi obiceiurile comune, interesele comune. Istoria poporului este reprezentată ca un proces de creştere a gradului de conştiinţă în ceea ce priveşte caracteristicele sale, rostul în lume şi destinul său istoric.

[1] *Г. Асаки.* Опере. – Кишинэу, 1979, p. 497.
[2] *A. Russo*. Opere. – Chişinău, 1989, p. 105.

Interesul sporit față de aspectul național-particular al vieții poporului delimitează iluminiştii din Principate nu numai de pozițiile cosmopolitiste ale iluminiştilor din Occident, ci şi de cugetările umaniştilor, care încercau să explice raporturile dintre micro- şi macrocosmos, reieşind tot din ideea primatului generalului. În cele din urmă menționăm că epoca Luminilor din țările române este epoca, în care se proclamă cultul valorilor naționale, dar care nu vin în opoziție cu universalismul insistent al iluminiştilor din Apus şi al umaniştilor. Luptătorii moldoveni pentru propăşirea națională au căutat să dezvăluie adevărata dialectică dintre cele două începuturi – național şi general-uman, considerînd că numai stabilirea justă a raportului dintre ele va aduce pacea interetnică.

Urmărind să restabilească drepturile naționale ale poporului nostru, iluminiştii au purces la studierea minuțioasă a trecutului. În trecut ei au găsit o serie de argumente prețioase în favoarea scopului propus – precum a fost şi ideea originii comune a românilor din Principate, promovată de umaniştii N. Olahus, Gr. Ureche, M. Costin, N. Milescu-Spătaru, D. Cantemir etc. Chiar în Evul mediu, considerat de unii iluminişti din Occident ca barbar, ca o acumulare de erori şi nedreptăți, ca "culmea absurdității" (Helvețius) etc., promotorii Luminilor din Principate descoperă o perioadă glorioasă a luptei pentru independență, un izvor important de educație patriotică, o sursă de justificare a existenței libere. Trecutul este revalorificat şi pus de iluminiştii români în slujba emancipării naționale. Trecutul este reînviat pentru a-şi promova în el propriile idealuri, ceea ce constituie încă o particularitate a iluminismului din țările române. Astfel, dacă iluminiştii din Occident au tins să rezolve sarcina epocii lor – descătuşarea şi

instaurarea societăţii moderne – prin idealizarea "democraţiilor" antice, chemînd eroii romani să îndemne la luptă împotriva regalităţii şi a dominaţiei feudalilor, apoi confraţii lor din Principate au încercat să accelereze ieşirea din starea de aservire prin adresarea necontenită la istoria naţională. "Costumele" şi "frazele" romane n-au lipsit, de fapt, nici în conştiinţa iluminiştilor din ţările române. Mai cu seamă ele sunt frecvente la reprezentanţii Şcolii ardelene, care convingeau insistent că compatrioţii de astăzi nu sunt altceva decît romanii în stare de decadenţă, deveniţi din stăpîni ai "lumii civilizate" un biet popor asuprit. "Idealurile" romane aveau deci pentru iluminiştii din ţările române o altă funcţie – cea de a trezi poporul la luptă pentru a-şi recîştiga dreptul istoric şi libertatea naţională.

Printre trăsăturile specifice ale iluminismului din Moldova se află şi predominarea problematicii social-politice. Creşterea ponderii gîndirii sociale are loc mai ales în epocile de mari frămîntări, în timpul revoluţiilor, ceea ce era caracteristic şi pentru Principate în anii de activitate a iluminiştilor. Iluminiştii de aici s-au dedicat unei activităţi ample cu scopuri practice care îmbrăţişau preocupări literare, pedagogice, istorice, lingvistice etc. şi care au fost îmbinate cu rezolvarea problemelor de ordin politic. În majoritatea cazurilor ei şi-au expus opiniile în creaţia literară şi publicistică, rezervînd un spaţiu limitat întrebărilor de epistemologie şi metafizică. Influenţa literaturii asupra spiritualităţii a fost deosebit de puternică în această epocă în întregul Occident. Literaturii româneşti îi aparţinea însă în mişcarea iluministă un rol mult mai important decît cel pe care îi deţinea în perioada respectivă literatura franceză, germană, engleză. La

noi, cei lipsiţi de libertate socială şi naţională, literatura concentra în sine aproape toată viaţa intelectuală, constituind pentru iluminişti o tribună de la înălţimea căreia s-au scos în vileag durerile poporului, s-au promovat credinţa în raţiune, dreptatea, puritatea morală, umanismul, libertatea naţională, propăşirea spre culmile civilizaţiei.

## § 3. Etape în evoluţia iluminismului

O problemă discutabilă în lumea savanţilor rămîne a fi pînă în prezent şi cea a longevităţii, etapelor evoluţiei iluminismului în Moldova. D. Popovici, de exemplu, înclină să atribuie epoca Luminilor din ţările române perioadei dintre anii 1779 - 1829[1]. În opinia cercetătorilor din Republica Moldova V. Ermuratschi, Iu. Baskin, V. Smelîh, Agasieva, T. Verţan etc., iluminismul ţine de prima jumătate a secolului al XIX-lea[2]. E. Levit atribuie iluminismului în Moldova o durată de circa un secol, evidenţiind în evoluţia lui trei etape. Prima etapă, în opinia lui E. Levit, cuprinde ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea şi primele decenii ale secolului al XIX-lea şi se caracterizează prin "dispoziţii şi idei spontane", exprimate în "traduceri, însemnări ocazionale, pînă şi în actele oficiale". Spre ilustrare este numită prefaţa mitropolitului Gavriil la "Învăţătura a însăşi stăpînitoarei măriri Ecaterina II …", apărută la Iaşi în 1773 şi în care "înalta faţă bisericească îşi

[1] Vezi: *D. Popovici*. Studii literare, vol. 1, p. 20.

[2] Vezi: *В. Н. Ермуратский*. История философской мысли в Молдавии XVI – начала XX веков. Дд. – Кишинев, 1968; *Ю. Я. Баскин*. Развитие общественно-политической мысли в Молдавии во второй четверти XIX века. Дд. – Ленинград, 1964. *В. Смелых*. Просветительство в Молдавии (первая половина XIX века)// Вопросы философии.– 1977. – Nr. 3; *Ф. М. Верцан*. Молдавия и Россия: преемственность общественно-политической и философской мысли. – Кишинев, 1984.

arată admirația pentru cutezanța rațiunii umane". Dacă e aşa, atunci nu este clar cărei etape poate fi atribuită activitatea iluministului moldovean A. Hotiniul, care a rămas de fapt trecută cu vederea de cercetător. Etapa următoare a iluminismului moldovenesc, după părerea lui E. Levit, "începe cam prin 1820 şi ține pînă la 1840", caracterul său devenind acuma mai conştient şi mai profund, iar manifestările şi dezideratele sale mai radicalizate. Drept confirmare a celor spuse este considerată "depăşirea tot mai hotărîtă a concepției "absolutismului luminat" şi aderarea la ideea unui regim constituțional întemeiat pe respectarea strictă a legilor", iar în calitate de "cel mai tipic şi marcant reprezentant al iluminismului moldovenesc din această perioadă" este redat Gh. Asachi, care "avea o profundă venerație față de ceea ce înseamnă "lege". Aici ne putem iarăşi întreba: dar I. Tăutu, autorul principal al Constituției Moldovei de la 1822, a abordat oare într-o măsură mai mică legea? Şi nu el era considerat sufletul mişcării cărvunarilor sau "partidei novatorilor" (în lista lor figura, desigur, şi numele "Asaki"[1]), care luase amploare în acest timp şi urmărea să scape țara de tirani şi opresiune prin introducerea unui regim constituțional? "Apariția pe arena istorică a noii generații de oameni politici şi scriitori, participanți activi la evenimentele revoluționare ale anului 1848" marchează, în opinia lui E. Levit, cea de-a treia etapă în dezvoltarea iluminismului moldovenesc, care consună în cea mai mare măsură cu definiția leninistă. Sfîrşitul acestei mişcări este legat de înfăptuirea reformelor burgheze din 1860 şi biruința relațiilor de producție capitaliste, "cînd noua orînduire socială, pe care ei (iluminiştii – *M. B.*) şi-au închipuit-o drept o împărăție a rațiunii, şi-a dezvăluit imperfecțiunile şi profundele-i contradicții", fapt ce a

[1] Vezi: *D. V. Barnoschi*. Originile democrației române. "Cărvunarii". Constituția Moldovei de la 1822. – Bucureşti, 1922, p. 63.

adus la destrămarea iluziilor nutrite de iluminişti[1].

Cercetătorul român Gh. Al. Cazan deosebeşte în evoluţia iluminismului din Muntenia şi Moldova două etape principale: 1) pătrunderea ideilor iluministe apusene în şcoala grecească şi în scrierile în limba română, fenomen care a durat pînă spre deceniul doi al secolului al XIX-lea; 2) creaţia iluministă propriu-zisă, datorită lui Gh. Asachi şi Gh. Lazăr şi preluarea ideilor iluministe, indiferent de sursa lor, de gînditorii şi oamenii politici care şi-au desfăşurat activitatea în preajma şi după revoluţia de la 1848. Cu toate acestea, epoca Luminilor nu se extinde şi asupra mişcării paşoptiste, căci, începînd cu deceniul trei, în opinia lui Gh. Cazan, "cultura română intră într-o nouă fază a dezvoltării sale, marcată de evenimente şi procese calitative, care vor conduce printr-o dialectică specifică la pregătirea şi declanşarea revoluţiei de la 1848"[2]. Fireşte, toate aceste meditaţii necesită o argumentare suplimentară, care ne-ar permite să înţelegem mai bine de ce "construcţia cultural-ideologică", în care "se lansează cu înfrigurare" noua generaţie paşoptistă[3], nu poate fi considerată şi drept "construcţie" iluministă.

Totodată, e necesar să menţionăm că la cercetarea problemei periodizării mişcării iluministe unele divergenţe de opinii pot apărea şi din cauză că nu se face o deosebire clară între noţiunile "iluminismul în Moldova" şi "iluminismul moldovenesc". Aceşti termeni nu pot fi aplicaţi ca identici. De altfel ne vom pomeni cu o serie de încurcături, căci o istorie a iluminismului în Moldova va trebui să includă toate manifestările de felul acesta înregistrate pe teritoriul ţării, pe cînd o

[1] Vezi: *Ф. Левит*. Дефиниция ленинистэ а илуминизмулуй ши проблемеле илуминизмулуй молдовеняск, p. 17 – 22.
[2] *Gh. Cazan*. Istoria filozofiei româneşti. – Bucureşti, 1984, p. 84, 94.
[3] Ibidem.

istorie a iluminismului moldovenesc va avea ca obiect de studiu numai concepţiile reprezentanţilor poporului nostru. Este firesc că, în dependenţă de asemenea momente, durata mişcării iluministe, etapele evoluţiei ei pot suporta anumite schimbări, deplasări în timp.

Dacă e vorba despre epoca Luminilor în ţările române, atunci pare a fi nedialectică intenţia unor cercetători de a încadra un fenomen atît de complicat şi neomogen, precum a fost iluminismul, în două date exacte, limitîndu-l cu perioada anilor 1779 şi 1829[1]. După cum menţionează pe bună dreptate cercetătorul Al. Duţu, idei iluministe apar în ţările române şi mai înainte de anul 1770, tot aşa precum continuă şi după anul 1830 în ideologia paşoptistă. Dacă însă începuturile iluminismului sunt extinse la mijlocul secolului al XVIII-lea, apoi etapa lui finală se prelungeşte, în opinia lui Al. Duţu, totuşi pînă în primele decenii ale secolului al XIX-lea[2], fără a include deci paşoptismul. Astfel, cercetătorul spune că în concepţia paşoptiştilor alături de tezele filozofiei Luminilor regăsim idei de altă natură: reformismul este înlocuit de spiritul revoluţionar, încrederea în raţiune îşi alătură apelul la resursele sentimentale. Toate acestea îl conduc pe Al. Duţu la concluzia că modernizarea încetează să aibă un caracter iluminist de îndată ce educaţia nu mai constituie unica soluţie de a rezolva problemele de orice gen, iar reformismul iluminist este depăşit de către paşoptişti[3].

În felul acesta paşoptismul ne apare ca un fenomen situat în afara iluminismului, iar revoluţionarismul ca fiind incompatibil cu reformismul iluminist. În realitate însă, după cum se

[1] Vezi: *D. Popovici*. Studii literare, vol. 1, p. 20.

[2] Vezi: *Al. Duţu*. Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea. – Bucureşti, 1968.

[3] Vezi: Istoria filozofiei româneşti. – Bucureşti, 1972, p. 120, 124; *Al. Duţu*. Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea. – Bucureşti, 1968.

ştie, nu toţi paşoptiştii au depăşit reformismul. De asemenea principiile definitorii pentru iluminism s-au intercalat cu idei de altă natură (sentimentalism, scepticism faţă de puterea raţiunii etc.) nu numai în concepţia paşoptiştilor, ci şi a iluminiştilor de mai înainte, pe parcursul întregii epoci[1]. Însuşi reformismul a fost depăşit de-acuma de reprezentantul Şcolii ardelene I. Budai-Deleanu. Spirit revoluţionar găsim şi în opera lui I. Tăutu.

Cercetătorii R. Munteanu, O. Papadima etc. nu exclud posibilitatea coexistenţei radicalilor şi a reformiştilor în curentul iluminist[2]. Promovînd însă ideea că mişcarea iluministă apare în ţările române în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi continuă pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, nu se explică clar, care este raportul dintre această mişcare şi paşoptism.

Reluînd problema dată, P. Cornea şi M. Zamfir consideră paşoptismul drept "o expresie a epocii renaşterii naţionale", o mişcare de idei neomogenă ce se încadrează în anii 1830 – 1860 şi include în cuprinsul său două componente ideologice majore, "care uneori se juxtapun, alteori se află în conflict şi numai rareori funcţionează". Este vorba, pe de o parte, despre "iluminişti", sau cei ce doreau prin instrucţie şi reforme chibzuite să înalţe neamul românesc, iar, pe de altă parte – despre "cei ce consideră acţiunea de culturalizare insuficientă şi vor s-o dubleze prin lupta politică, pe căi legale şi conspirative, împotriva ordinii feudale". Aceştia sunt "naţionalişti, revoluţionari şi democraţi"[3]. Astfel, în opinia lui P. Cornea şi M. Zamfir, reformismul iluminist şi revoluţionarismul coexistă în mişcarea paşoptistă, dar reprezintă două ideologii diferite. Iluminismul include în sine paşoptismul doar parţial, cu

[1] Vezi: *R. Munteanu*. Literatura europeană în epoca Luminilor, p. 5 – 10.
[2] Vezi: *R. Munteanu*. Literatura europeană în epoca Luminilor, p. 5 – 10; *O. Papadima*. Ipostaze ale iluminismului românesc, p. 12.
[3] *P. Cornea, M. Zamfir*. Gîndirea românească în epoca paşoptistă, vol. 1, p. 11.

alte cuvinte, el se prelungeşte în această mişcare numai prin paşoptiştii reformişti. Există, deci, "paşoptism luminist" şi "paşoptism revoluţionar". Printre primii se numără Gh. Asachi, I. Heliade-Rădulescu, P. Poenariu etc. Dintre ceilalţi fac parte moldovenii M. Kogălniceanu, V. Alecsandri, C. Negri, C. Negruzzi etc., gruparea radicalilor munteni – N. Bălcescu, C. Rossetti, I. Brătianu, Al. C. Golescu etc., cei ce au condus lupta pentru libertatea naţională în Transilvania – A. Treboniu-Laurian, Eftimie Murgu etc. În cele din urmă, "aripa moldovenească" a paşoptismului este caracterizată totuşi ca fiind "moderată pe plan politic" şi apropiată "de tactica şi de soluţiile proprii Luminilor", pe cînd muntenii sunt înfăţişaţi "mai radicali, mai ideologi şi mai vehemenţi". Ce-i drept, puţin mai jos autorii recunosc că P. Poenariu, Gr. Alexandrescu sunt munteni şi luminişti, pe cînd I. Ionescu de la Brad şi V. Mălinescu sunt moldoveni şi revoluţionari[1]. Dar în ce sens atunci au fost numiţi paşoptişti revoluţionari moldovenii M. Kogălniceanu, V. Alecsandri, C. Negri, C. Negruzzi şi de ce nu a nimerit în rîndurile lor A. Russo? Astfel, rămîne neclar, după care criteriu unii paşoptişti sunt socotiţi revoluţionari, iar alţii – nu, de ce iluminismul a continuat în Moldova pînă în anul 1860 numai prin paşoptistul reformist Gh. Asachi, dar nu şi prin M. Kogălniceanu, C. Negruzzi, V. Alecsandri, A. Russo etc. De altfel, înşişi autorii afirmă că în toate programele paşoptiste este înaintată cerinţa dezvoltării învăţămîntului, accesului egal de ambele sexe la instruire etc., că şi "între revoluţionari mulţi moldoveni înclină spre reforme", de exemplu M. Kogălniceanu, pentru care atunci "cînd revoluţiile încep, civilizaţia încetează"[2].

Cele expuse pînă aici sunt o mărturie evidentă a faptului

[1] *P. Cornea, M. Zamfir*. Gîndirea românească în epoca paşoptistă, vol. 1, p. 12.
[2] Ibidem, p. 22.

că iluminismul n-a fost o mişcare exclusiv reformistă. Ca ideologie antifeudală, orientată spre negarea acestei societăţi, ea conţine în însăşi natura, fundamentul său un spirit revoluţionar. Acest spirit însă a cunoscut diferite intensităţi şi modalităţi de manifestare la diferite etape de dezvoltare, uneori mocnind numai ca o scînteie în activitatea culturală, iar alteori izbucnind în flăcări pe baricadele luptei politice. Chiar dacă mulţi din iluminişti n-au fost activişti revoluţionari, ei au pregătit revoluţia ideologic: au condamnat feudalismul, au supus celei mai necruţătoare critici toate instituţiile acestui regim, insistînd să-şi justifice existenţa în faţa raţiunii, au luminat, deci, spiritele pentru revoluţia ce avea să se înfăptuiască. Firește, nu toţi paşoptiştii au fost revoluţionari, dar toţi revoluţionarii paşoptişti au fost şi iluminişti. Astfel, iluminismul s-a prelungit în paşoptism prin toate varietăţile sale ideologice, care în plan final aveau drept obiective majore emanciparea naţională şi reorganizarea burghezo-democratică a societăţii.

Făcînd o generalizare la cele spuse despre periodizarea mişcării iluministe în Moldova, autorul susţine opinia cercetătorilor care deplasează începutul ei în mijlocul secolului al XVIII-lea, iar mai precis – în deceniul şase al acestui secol, cînd profesorii de la Academiile domneşti din Iaşi şi Bucureşti, precum şi cărturarii români, au pornit să traducă lucrările unor iluminişti din Occident, să utilizeze pe larg manualele cele mai moderne ale autorilor englezi, francezi, germani, italieni etc., care contribuiau la eliberare de teologie, la afirmarea spiritului raţionalist în explicarea fenomenelor lumii. Ce-i drept, unele semne de destrămare a mentalităţii medievale pot fi constatate şi mai înainte. De aceea susţinem opinia cercetătorilor români Al. Duţu[1], D. Ghişe şi P. Teodor[2], care

[1] *Al. Duţu*. Coordonate ale culturii româneşti în secolul XVIII, cap. III, p. 215 – 288.
[2] *D. Ghişe, P. Teodor*. Fragmentarium iluminist. – Cluj, 1972, p. 18.

consideră că în prezent nu mai poate fi ocolită din realităţile noastre şi existenţa unui preiluminism (sau iluminism timpuriu), acesta îndemnînd la cuprinderea integrală a secolului al XVIII-lea în vasta mişcare de renovaţie. De acum conceperea de către D. Cantemir a ştiinţei ca "făclie a adevărului" ("*Istoria ieroglifică*"), despre omul raţional şi importanţa raţiunii în cunoaştere ("*Divanul*"), despre universalitatea civilizaţiei omeneşti ("*Hronicul*") conturează vădit un spirit nou, o atitudine detaşată de gîndirea tradiţională, prin care se alimentează iluminismul timpuriu din primele decenii ale secolului al XVIII-lea. De altfel, chiar în "*Descrierea Moldovei*" D. Cantemir singur a apreciat epoca sa (sec. XVII – încep. sec. XVIII) ca pe o perioadă de "trezire" la lumină prin cultură, opusă "barbariei" şi "întunericului" medieval. El a sesizat necesitatea progresului culturii şi civilizaţiei ca factori ce determină înălţarea generală, noblețea unui popor.

Ideologia iluministă începe să domine însă la noi din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. În prima etapă iluminismul în Moldova este stăpînit de ideea difuzării cunoştinţelor prin toate formele posibile. Specific rămîne totuşi faptul că emanciparea de ignoranţă se petrecea acum preponderent prin carte şi şcoală, traducere sau compilaţie, imitaţie a manualelor, a lucrărilor autorilor din Occident, într-un cuvînt, prin modernizarea învăţămîntului. Iluminismul din această perioadă, care a durat pînă spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, era un iluminism mai mult de tip wolfian, deci de popularizare a raţionalismului european, învăţătura fiind socotită principalul mijloc de luminare, deşteptare a poporului. El este orientat acum spre construcţia clădirii interne a omului, lumii lui cognitive. Alături de cărturarii greci activitatea de iluminare este susţinută în această etapă şi de moldovenii Amfilohie Hotiniul, Iacov Stamate, Ioan Cantacuzino, Mihail Strelbiţchi (de origine polo-

nez, dar pentru serviciile aduse culturii moldoveneşti el este trecut, pe drept cuvînt, în rîndurile cărturarilor băştinaşi) etc.

Începînd cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea şi pînă în anii ’30 ai secolului următor, se poate vorbi despre o nouă etapă în evoluţia mişcării iluministe din Moldova, marcată prin creaţia iluministă propriu-zisă a cărturarilor moldoveni, precum şi prin faptul că problema emancipării raţiunii este tot mai insistent îmbinată cu revendicări de ordin naţional şi social, căpătînd forma unei critici aspre la adresa celor mai diverse instituţii feudale. Ca reprezentanţi tipici ai iluminismului din această etapă, cînd accentul începe să fie pus pe construcţia clădirii exterioare a omului, pe refacerea orînduirii în care se afla, pot fi socotiţi I. Tăutu, Gh. Asachi, A. Donici, C. Stamati etc.

Generaţia paşoptiştilor reprezintă şi ultima etapă în dezvoltarea iluminismului moldovenesc. Paşoptiştii au avut o încredere totală în valoarea luminilor. Spre exemplu, Vasile Mălinescu (născut în Moldova, la Valea Seacă), un paşoptist “revoluţionar de profesie” în “Flamura românilor” spunea cu toată claritatea că pentru biruinţă e necesar ca mai întîi “să ne spălăm armele” de neştiinţă, căci toate pierderile vin nu din “neputinţă”, ci din neştiinţă[1]. Paşoptiştii au fost însă şi acei, care au abordat direct problema lichidării opresiunii, înţelegînd tot mai mult că libertăţile sociale şi naţionale solicitate nu pot fi obţinute numai prin educaţie şi instruire, prin “reformele de sus”. Acestea trebuie cîştigate de popor prin el însuşi. Fără a nega principiile iluminismului, acceptate în etapele anterioare, paşoptiştii le completează cu noi idei despre organizarea şi mijloacele de refacere a societăţii. Maxima iluministă “luminează-te şi vei putea” mulţi din paşoptişti au îmbinat-o cu chemarea la revoluţie. Noţiunile “*iluminist*” şi “*revoluţio-*

[1] Vezi textul lucrării în: *P. Cornea, M. Zamfir*. Gîndirea românească în epoca paşoptistă, vol. 2, p. 241 – 243.

*nar*" nu sunt noţiuni incompatibile. "Contradicţia" dintre iluminişti şi revoluţionari nu se referă la conţinutul programelor lor, care erau dominate în esenţă de aceleaşi principii călăuzitoare, la strategie şi scopuri, ci la mijloacele şi tactica prin care vroiau să-şi realizeze proiectele trasate. În baza acestor mijloace putem vorbi despre două orientări principale în mişcarea iluministă din Principate: 1) *orientarea moderată*, sau iluminismul reformist, reprezentanţii căruia concepeau înnoirea societăţii numai prin culturalizarea ei, prin reformele venite din cercurile de sus; 2) *orientarea radicală*, sau iluminismul revoluţionar, reprezentanţii căruia au îmbinat conceptul fundamental al ideologiei iluministe – progresul prin cultură - cu apelul la răscoală. Drept temei teoretic pentru o astfel de îmbinare au servit teoriile "dreptului natural" şi a "contractului social", principiile cărora au fost împărtăşite de adepţii ambelor orientări.

Cele două orientări ale iluminismului românesc coexistau, se intercalau chiar din primele etape ale dezvoltării sale. Astfel, de acum în Şcoala ardeleană se conturează net două direcţii: 1) cea moderată, reprezentată de Petru Maior şi Samuil Micu şi 2) cea radicală, care l-a avut ca discipol hotărît pe Ion Budai-Deleanu. Ideea obţinerii dreptăţii printr-o răscoală a poporului este inserată şi în lucrarea lui I. Tăutu *"Cuvînt al unui ţăran către boieri"*.

Avînd drept obiective principale ale programului său lupta pentru lichidarea relaţiilor feudale şi emanciparea naţională, reorganizarea burghezo-democratică a societăţii, paşoptismul a contopit în sine reformismul şi revoluţionarismul. Reformismul, caracteristic mai mult primelor două etape de dezvoltare a iluminismului, continuă prin Gheorghe Asachi, I. Heliade-Rădulescu, P. Poenariu etc. şi după 1840, cînd încep să se manifeste activ revoluţionarii. Aceştia (moldovenii A. Russo, V. Alecsandri, V. Mălinescu etc., muntenii N. Bălcescu,

C. Rossetti, transilvănenii S. Bărnuțiu, G. Barițiu etc.) nu neagă moştenirea iluminiştilor reformişti, ci continuă deziderate-le lor principale, ridicînd lupta pentru emanciparea națională şi dreptate socială la o treaptă superioară.

Coexistența reformiştilor şi revoluționarilor în cadrul paşoptismului, precum şi în etapele mai timpurii ale mişcării iluministe a fost determinată de condițiile specifice de dezvoltare a Principatelor. Păşirea lor mai tîrzie pe făgaşul relațiilor de piață a condus la reducerea duratei de evoluție de la o treaptă de dezvoltare la alta. Dacă Occidentul a avut nevoie pentru refacerea feudalismului de 4 – 6 secole, apoi la noi acest proces istoric a fost realizat în mai puțin de un secol. Intercalarea reformiştilor şi revoluționarilor se explică, deci, prin accelerarea ritmurilor istoriei. După cum constata A. Russo, "în 16 ani, de la 1835 pînă la 1851, mai mult a trăit Moldova decît în cele cinci sute de ani istorici de la descălecarea lui Dragoş la 1359, pînă în zilele părinților noştri"[1].

Intercalarea celor două generații de iluminişti a fost condiționată şi de spiritul conciliator al burgheziei din Principate. Formată pe baza capitalului comercial şi legată încă prin mii de fire de proprietatea moşierească, burghezia, cu toate că era nemulțumită de situația sa, totuşi nu risca să se pronunțe pentru revendicări radicale. De cele mai multe ori, ea se mulțumeşte cu critica rînduielilor existente, încercînd să cultive relațiile de piață pe o cale paşnică şi în alianță cu boierimea.

Coexistența reformiştilor şi a radicalilor în mişcarea iluministă se datoreşte în mare parte şi neomogenității sociale a acestei mişcări. Luminile au fost promovate în Principate atît de personalități provenite din rîndurile marii boierimi şi a clerului, cît şi de reprezentanți ai burgheziei şi ai intelectualității modeste. Cei dintîi mizau, desigur, pe educație şi instrui-

[1] *A. Russo*. Opere, p. 44, 64.

re, şcoli şi cărţi ca mijloace principale de propăşire a poporului, pe cînd ceilalţi aveau o opţiune mult mai fermă pentru ideile radicale.

Coexistenţa reformiştilor şi a revoluţionarilor în mişcarea iluministă poate fi explicată parţial şi prin coexistenţa influenţelor diferite, pe care le-au suportat părtaşii ei. Influenţele germane, de exemplu, atribuiau iluminismului un spirit moderat, pe cînd cele venite din Franţa şi Anglia îndemnau la acţiuni mai radicale.

Cele menţionate ne permit a face concluzia, precum că paşoptismul în ambele ipostaze – moderată şi radicală - nu contravine mişcării iluministe, ci continuă principiile ei fundamentale, îmbogăţindu-le cu noi idei. Distanţa care îi despărţea pe primii promotori ai luminilor de paşoptişti n-a împiedicat nicidecum ca şi I. Văcărescu, G. Asachi etc. şi V. Alecsandri, A. Russo, N. Bălcescu etc. să dorească în plan final înlăturarea rînduielilor feudale, a obscurantismului medieval, europenizarea ţării, crearea unei culturi naţionale, obţinerea independenţei. Paşoptismul ne apare ca expresie a unei noi etape în evoluţia iluminismului din Moldova, Valahia şi Transilvania.

După cum am văzut, termenul “ paşoptism” este utilizat uneori numai în sensul de “democratism revoluţionar”, ceea ce nu corespunde realităţii. Paşoptismul a îmbinat în componenţa sa cele mai diverse concepţii. N-a existat o omogenitate nici chiar în cadrul aripei sale revoluţionare. În dependenţă de reprezentarea intereselor anumitor clase, activiştii revoluţionari s-au situat în fond pe poziţiile democratismului burghez şi ale celui revoluţionar. Iată de ce, chiar şi termenul “ paşoptism revoluţionar” (cu atît mai mult termenul “paşoptism”) nu poate fi identificat cu termenul “democratism revoluţionar”. Democratismul revoluţionar a promovat interesele celei mai asuprite clase în feudalism – ale ţărănimii, luptînd ferm pentru desfiinţarea iobăgiei, pentru împroprietărirea sătenilor.

Aceste idei – desfiinţarea rînduielilor feudale, împroprietărirea ţăranilor – se conţin în scrierile multor militanţi paşoptişti: N. Bălcescu, E. Murgu, A. Iancu, M. Kogălniceanu, Ion Ionescu de la Brad, A. Russo, V. Alecsandri, G. Bariţiu, S. Bărnuţiu, însă nu toţi au fost democraţi revoluţionari. Democraţii revoluţionari concepeau înlăturarea rînduielilor feudale şi împroprietărirea ţăranilor prin răscoala maselor. În lucrarea *"Reforma socială la români"*, N. Bălcescu se întreabă: "Cum ar fi putut poporul să iasă din starea sa grozavă… decît printr-o revoluţie". Ideea despre necesitatea revoluţiei populare o întîlnim la A. Russo, V. Alecsandri, E. Murgu etc. Eliberarea socială prin revoluţia înfăptuită de popor este teza distinctivă şi definitorie pentru democraţii revoluţionari. Ea nu trebuie confundată cu teza comună tuturor militanţilor de la 1848 – eliberare şi apărare naţională prin toate mijloacele, chiar şi pe calea armelor, care nu implică însă o poziţie democrat–revoluţionară.

O altă trăsătură, caracteristică democraţilor revoluţionari, ţine de scopul luptei de eliberare socială şi naţională. Lupta antifeudală trebuie să încununeze, în concepţia lor, cu instaurarea unei orînduiri democratice, populare, de cele mai multe ori în formă de republică. Republicanismul însă nu este definitoriu pentru poziţia democrat-revoluţionară, căci dacă un democrat revoluţionar este republican, apoi nu orice republican este un democrat revoluţionar. În cele din urmă, în calitate de caracteristici principale ale democraţilor revoluţionari din ţările române putem numi următoarele: 1) apărarea intereselor ţărănimii, lupta pentru desfiinţarea iobăgiei, pentru împroprietărirea ţăranilor; 2) lupta pentru eliberarea naţională; 3) revoluţia înfăptuită de popor pentru cucerirea libertăţii sociale şi naţionale; 4) preconizarea unei orînduiri populare cu forma de stat de cele mai dese ori republicană.

Aşadar, nu toţi participanţii la mişcarea din 1848 au fost

democraţi revoluţionari. O mare parte dintre ei s-au situat pe poziţii democrat-burgheze. Democratismul burghez a fost unul dintre cele mai răspîndite curente ideologice de la 1848, care a promovat interesele de clasă ale burgheziei. În cadrul lui s-au separat două tendinţe principale:

1) democratismul burghez radical;

2) democratismul burghez moderat.

Reprezentanţii radicali pledau pentru lichidarea totală a relaţiilor feudale şi a jugului străin, cereau egalitate în drepturi, măsuri pentru stimularea comerţului şi a industriei, îmbunătăţirea stării ţăranului prin lichidarea şerbiei şi împroprietărirea lui (printre ei îi aflăm pe M. Kogălniceanu, G. Bariţiu, S. Bărnuţiu, A. Laurian etc.). Dar toate aceste revendicări trebuiau realizate pe calea reformelor "de sus", şi nu prin revoluţia populară. Chiar dacă unii cugetători vorbesc despre revoluţie, ei nu se situează încă pe poziţii democrat–revoluţionare, deoarece revoluţia este concepută ca o mişcare a junilor – singura clasă capabilă să realizeze transformări sociale (C. Rossetti, I. Brătianu), dar nu ca ridicare a maselor. Statul care urma să ia naştere după distrugerea absolutismului feudal trebuia să fie un stat burghez, şi nu al poporului (ca la democraţii revoluţionari), întruchipat în forma republicii (C. Rossetti, S. Bărnuţiu, C. Bolliac) sau a monarhiei constituţionale (M. Kogălniceanu, G. Bariţiu).

Democratismul burghez moderat, sau liberalismul, şi-a găsit o expresie vădită în opiniile lui I. H. Rădulescu, Gh. Asachi şi alţii, care s-au pronunţat pentru transformări sociale, pentru propăşirea generală, dar în folosul tuturor claselor sociale şi fără violenţă, fără zguduiri, chiar şi fără uneltiri ale tinerilor dintre boieri. Democratismul burghez moderat accepta doar lupta de eliberare naţională în formă violentă.

Aşadar, iluminismul din Moldova a constituit o mişcare

culturală contradictorie, sub aspect ideologic neomogenă. Totodată, menţionăm că neomogenitatea ideologică a fost caracteristică nu numai pentru iluminismul din ţările române. După spusele lui Roland Mortier, filozofia Luminilor reprezintă în întregime spectacolul unei extraordinare diversităţi, în care opoziţiile intelectuale şi decalajele istorice creează un mozaic de o uimitoare complexitate: liberali, revoluţionari, adepţi ai despotismului luminat se învecinează în mod bizar, la fel atei, deişti şi credincioşi[1].

## § 4. Ionică Tăutu

Purtătorul de cuvînt al iluminismului din Moldova, ce-şi "aşteaptă încă recunoştinţa şi răsplata istoriei"[2], I. Tăutu (1795–1830) s-a născut la Cerchejeni, judeţul Botoşani. Era fiul lui Gheorghe Tăutu şi nepot al vornicului Tăutu. A lucrat în calitate de hotarnic, fiind ridicat mai apoi în micul rang boieresc de căminar. Tot în acest an este trimis la Ţarigrad (Istanbul) în calitate de secretar la rezidenţa diplomatică a Moldovei. Cunoştea limbile franceză, greacă, turcă, avînd şi o cultură sistematică, formată prin bogatele lecturi din lucrările lui Platon, Aristotel, Volney, Locke, Leibniz, Montesquieu, Voltaire, J.-J. Rousseau şi ale altor gînditori europeni.

I. Tăutu a fost preocupat mai mult de rezolvarea problemelor stringente din societatea moldovenească de la începutul secolului al XIX-lea, opera sa constituind în esenţă o filozofie socială. Printre lucrările cele mai importante sub acest aspect pot fi menţionate: *"Socotinţi" asupra meşteşugului ocîrmuirii* (sau Zidire politicii întemeiată pe fizica omului); *Strigare norodului Moldavii cătră boierii pribejiţi şi cătră Mitropoli-*

[1] *Roland Mortier*. Unite et diversite des Lumiers en Europe Occidentale, p. 147 – 157.
[2] *A. Russo*. Opere. –Chişinău, 1989, p. 136.

*tul; Scrisoare-pamflet împotriva marilor boieri moldoveni refugiaţi la Cernăuţi*; *Scrisoare către Theodor Balş, marele postelnic al Moldovei, despre temeiurile politicii*; *Frate moldovene*; *Scrisoare către unchiul său Ilie Ilschi*; *Candidatura la tronul Moldovei*; *Starea jalnică a Moldovei şi pricinile istorice ale acestei stări* etc.

Cugetările lui I. Tăutu despre societate cuprind idei referitoare la geneza şi caracterul schimbărilor ei, la relaţiile dintre diferite structuri sociale, la renaştere şi progres, la metodele şi căile modernizării etc. Drept temei raţionalist pentru explicarea problemelor apariţiei societăţii şi a statului i-au servit teoriile dreptului natural şi a contractului social. Societatea, statul, "ţara", odată apărute, se află, ca şi natura, în continuă transformare. Căutînd să determine sensul şi direcţia acestor transformări, I. Tăutu împărtăşea parţial principiile teoriei "vîrstelor". El împarte istoria societăţii moldoveneşti în epoci, "vremi de aur" şi epoci amare, negre, făcînd concluzia că lumea prezentă nu este mai fericită decît cea precedentă. Prin promovarea teoriei vîrstelor I. Tăutu urmărea să scoată în vileag starea de decadenţă, în special din epoca fanariotă, socotită ca una dintre cele mai nefireşti pentru poporul român. Cu toate acestea, el vedea cauza principală a degradării statului moldav în factori de ordin intern (în introducerea şerbiei), iar responsabili de toate nenorocirile îi considera pe boierii autohtoni imigranţi, corupţi, trădători.

I. Tăutu a criticat întreaga realitate socială a Moldovei, manifestînd profundă compasiune faţă de soarta ţăranilor, care erau "raiaua împăratului", făceau numai ei singuri "birul şi harvalelile". E necesar de menţionat, însă, că chiar dacă se făceau preîntîmpinări la adresa celor "de sus", căci de "se strică temelia degrabă se strică şi casa", totuşi în problema raporturilor dintre boierime şi ţărănime Tăutu n-a depăşit cadrul intereselor micii boierimi. Drept confirmare poate servi

însuşi Proiectul său de Constituţie, care, după spusele lui A. Russo, "tace cu totul în privinţa sătenilor"[1], recunoscînd pămîntul proprietate deplină a moşierilor.

Cercetarea şi descrierea prin cele mai vii culori a stării de decadenţă din epoca fanariotă avea ca scop îndemnul la lupta pentru reorganizarea vieţii ţării. Ideea de progres, optimismul social sunt exprimate evident în mai multe lucrări. I. Tăutu era convins că orice stat, orice societate trece prin trei trepte de dezvoltare: 1) cînd unui stat îi lipsesc definitiv pravilele şi regulile, adică "temeiurile pe care trebuie să fie zidită a sa administraţie din launtru"; 2) cînd "pravilele şi regulamentele statului sunt învechite… nepotrivite cu starea vremii de faţă" şi împing societatea "în crisul boalii"; 3) cînd sunt aşezate toate "temeiurile necesare societăţii, iar calea tuturor treburilor statului este hotărîtă de pravili ţintite"[2]. Or, dezvoltarea societăţii, în opinia lui I. Tăutu, reprezintă un proces contradictoriu, cu multe întoarceri înapoi, decăderi, dar orientat în plan final de la inferior la superior.

Meditînd asupra problemelor organizării statale, I. Tăutu considera în spirit iluminist că pentru rezolvarea lor cu succes e necesar mai întîi să se elaboreze o teorie, o "ştiinţă politicească", care ar dezvălui "meşteşugul de a ocîrmui statul (ţara)". Dominat de această idee, el scrie un Tratat de politică ("Socotinţi" asupra meşteşugului ocîrmuirii"), avînd ca izvor de inspiraţie în rezolvarea problemelor abordate tradiţiile poporului român, lucrările lui Platon ("De republica"), Montesquieu, Mirabeau, Locke, Newton şi ale altor autorităţi din epoca Luminilor. Convins, asemenea iluminiştilor newtonieni, că lumea toată, inclusiv societatea şi statul, nu este decît "o maşină mare", care urmează aceloraşi pravile ale firii, I. Tăutu opinează îndeosebi asupra finalităţii acţiunii

[1] *A. Russo*. Opere, p. 144.
[2] *I. Tăutu*. Scrieri social–politice. –Bucureşti 1974, p. 283.

legilor naturii, care "este păstrarea şi temeiul, cumpăna", căci îndată ce "cumpăna" va fi distrusă "mahina va cădea în hrentuire". Or, cu tot caracterul complicat, "teoria ocîrmuirii" trebuie să ţintească "păstrarea vieţii popoarelor, bunei lor petreceri". Iată de ce, în opinia lui I. Tăutu, nu orice "hotarnic" poate să se ocupe de "ştiinţa politicii", ci numai înţelepţii, cei ce cunosc profund "pravilile firii omului", lucru negreşit înţeles de Platon cînd a zis: "Atunci vor fi fericite noroadele, cînd filozofii vor fi împăraţi ori împăraţii vor fi filozofi"[1].

Elaborarea şi cunoaşterea teoriei ocîrmuirii reprezintă, în viziunea lui I. Tăutu, condiţia primordială a unui sistem ideal de guvernare. Dat fiind faptul, însă, că gradul de civilizaţie, condiţiile (istorice, geografice etc.) de existenţă a popoarelor sunt diferite, I. Tăutu conchide, asemenea lui Montesquieu, că formele de guvernămînt nu pot fi pretutindeni identice. El delimitează şapte tipuri de ocîrmuire ("democraţie, aristocraţie, monarhie, despotism, monarho-reprezentativă, teocraţie, ohlarhie"), care, de fapt, pot fi reduse la trei: republică, aristocraţie şi monarhie. Constatînd că Moldova se află pe a doua treaptă de dezvoltare economică, politică şi culturală, adică este asemenea unei grădini învechite şi părăsite, I. Tăutu considera că forma de cîrmuire necesară ei pentru etapa respectivă este monarhia, "domnia". Simpatiile lui I. Tăutu erau orientate spre "monarhia regulată" sau constituţională. În opinia sa, ţara va putea fi scoasă din impas numai de un domn înzestrat cu o vastă pregătire teoretică şi practică în meşteşugul cîrmuirii, cu "ştiinţi" şi "temeiurile moralului" şi care va domni asupra unui popor luminat. Cultura constituie, deci, factorul decisiv al progresului societăţii.

Pentru a evita posibilele excese de putere, I. Tăutu insista ca puterea domnitorului să fie bazată pe lege şi limitată de aceasta. Legile, în opinia lui I. Tăutu, devin o întruchipare a

[1] *I. Tăutu*. Scrieri social–politice, p. 191.

spiritului raţional. Ele reprezintă anumite raporturi ce rezultă din natura lucrurilor. Prin urmare, legile societăţii nu pot avea un caracter stabil şi general ce ar permite să fie aplicate în acelaşi fel în orice epocă şi în orice mediu.

Legile sunt produsul unor condiţii socio-istorice şi geografice bine determinate, de aceea numai o legislaţie, reieşită din realităţile concrete de existenţă a poporului nostru, va putea duce la rezultate cu adevărat binefăcătoare. Pornind de la acest adevăr, I. Tăutu convingea, chiar în condiţiile funcţionării "codului Calimah", că "noi avem trebuinţă de pravile", că reorganizarea statală a Moldovei trebuie să înceapă cu introducerea unui larg cadru juridic, unei Constituţii. Împreună cu Andronache Donici el participă activ la introducerea Proiectului de Constituţie a cărvunarilor (1822), care prevedea instituirea unui stat parlamentar, iar parlamentul să fie numit "Sfatul ţării" sau "Sfatul obştesc".

Cadrul problematicii direct legate de necesităţile societăţii moldoveneşti este depăşit de I. Tăutu doar în două lucrări – *"Moartea nu este decît desfacire materiei"* şi *"Cercare împotriva deiştilor şi materialiştilor"* – în care, concomitent cu dezvoltarea învăţăturii creştine despre moarte, înviere şi existenţa lui Dumnezeu, se face şi o demonstraţie amplă a deosebirii dintre om şi animal.

În imaginaţia lui I. Tăutu omul apare ca cea mai perfectă şi supremă creatură a lui Dumnezeu, stăpîn şi "dascăl" peste toată natura. Aceasta se datorează mai întîi faptului că, spre deosebire de toate celelalte fiinţe, el este "mai simţitor", este înzestrat cu raţiune, cu "minte", numită adesea şi suflet[1].

I. Tăutu evidenţiază cinci capacităţi sau putinţe ale minţii (sufletului), care delimitează omul de dobitoc: percepţia, gîndirea, memoria, voinţa şi reflecţia.

[1] *I. Tăutu*. Scrieri social–politice, p. 231.

Chiar dacă animalele posedă unele elemente de asemenea însuşiri, ele niciodată nu vor atinge forţa lucrătoare, realizată de "putinţele minţii" în om, în special, prin cele cinci operaţii "prisne": "alăturare", "deosebire", "cunoştinţă", "giudecare", "pricepere". Putinţele minţii omului îi permit să efectueze diverse operaţii (de "scădere", "obştire", "despărţire" şi "împreunare") nu numai asupra lucrurilor, ci şi asupra ideilor – capacitate, de care dobitoacele nu ne dau nici un semn[1].

Printre însuşirile, proprii numai omului, I. Tăutu enumeră de asemenea conştiinţa de sine ("omul se giudecă pre sine, ştie că trăieşte, ştie că are a muri" etc.), vorbirea, iubirea de cinste, de slobozenie, putinţa de a urma exemplul bun, de a povăţui unii pe alţii, de a cîştiga ideea de Dumnezeu. Stabilind în plan final 14 deosebiri între om şi animal, I. Tăutu conchide că omul trăieşte într-o "soţietate" cu totul deosebită de cea a dobitoacelor. Aceasta nu înseamnă, însă, că cele două lumi sunt separate printr-un zid de netrecut, căci omul şi dobitoacele au şi "putinţe" comune, precum cele cinci simţuri, foamea, somnul, mişcarea, instinctul apărării etc., ori acele activităţi, înclinaţii ce ţin de necesităţile trupeşti, sunt dirijate de "pravilile firii", de "iconomia animală" şi servesc spre păstrarea fiinţei lor în "lumea fizicească". Dacă însă dobitoacele stau numai în "lumea fizicească", apoi omul iese din această lume şi intră în "lumea minţii". Omul, în opinia lui I. Tăutu, este "un amfibiu", posedă o natură dublă. Prin trup el locuieşte în "lumea fizicească", iar prin raţiune – în "lumea minţii", lumea civilizaţiei, realizărilor culturale, care constituie adevărata lui "pomăzuire", îl face "o fiinţă

[1] *I. Tăutu*. Scrieri social–politice, p. 234.

priviligheată”[1].

Omul este alcătuit, în opinia lui I. Tăutu, din două începuturi deosebite – din “materie şi nematerie”. El neagă cu toată fermitatea teza materialiştilor, precum că gîndul “ar fi o ispravă a materiei”, sprijinindu-se pe argumentele celor mai mari filozofi, care “se nasc a dovedi că materia nu poate gîndi şi că simţirile, putinţele, lucrările cele prisne şi cele alcătuite a minţii nu pot fi decît a unei fiinţi nematerialnice”[2]. Dacă mintea ar fi materie, atunci cum ar avea omul ideea de Dumnezeu, care este nematerie. E ştiut doar că “materia nu poate lua tipăririle nematernialnicimii”. Iată de ce, urmînd tezele materialiştilor, nicicînd nu vom putea avea ideea de Dumnezeu şi de “lucrările ce se nasc metafiziceşti pentru a lor nematerialnicime”[3]. Prin “lucrările cele alcătuite a minţii” omul intră în sfera entităţilor, în cercetarea atributelor dumnezeieşti şi a “pravililor firii”, dar pînă la un anumit hotar, pînă la care îi este dat să ajungă. Prin urmare, posibilităţile de cunoaştere a raţiunii umane, în opinia lui I. Tăutu, sunt limitate de voia Ziditorului.

Inspirat din operele gînditorilor antici, dar mai ales din cele ale gînditorilor francezi din secolul al XVIII-lea, I. Tăutu s-a angajat în polemica timpului cu privire la structurile social-politice, sistemele de guvernămînt, considerînd că pentru regenerarea ţării este necesară înfăptuirea unor transformări radicale în toate sferele vieţii: economică, politică, juridică, culturală. El se află printre cei ce au deschis Moldovei “secolul Luminilor”, secolul emancipării politice, sociale şi spirituale.

[1] *I. Tăutu*. Scrieri social–politice, p. 238, 239.
[2] Ibidem, p. 242.
[3] Ibidem, p. 243.

## § 5. Gheorghe Asachi

Gh. Asachi (1788–1869) s-a născut în tîrguşorul Herţa din nordul Moldovei (astăzi regiunea Cernăuţi). După ce absolveşte colegiul din Lvov, învaţă la facultatea de filozofie a Universităţii de aici, unde studiază fizica, matematica, geografia, logica, istoria naturală, metafizica etc. În 1805 Asachi îşi continuă studiile la Universitatea din Viena. Aici frecventează cursurile celebrului savant T. Burg, perfecţionîndu-şi cunoştinţele matematice şi astronomice.

În vara anului 1808 Gh. Asachi pleacă la Roma, unde se ocupă în mod special de studierea literaturii epocii Renaşterii, literaturii clasice, iluministe, preromantice şi romantice.

La 30 august 1812 Gh. Asachi se întoarce în Moldova, pe care o găseşte înjumătăţită de Rusia. Începînd cu anul 1813 desfăşoară un şir de iniţiative importante, mai cu seamă în viaţa culturală a ţării: înfiinţează şcoli, editează ziare, organizează teatrul naţional etc. În 1827 Gh. Asachi este numit referendar al Epitropiei învăţăturilor publice.

Promotor insistent al ideologiei iluministe, Gh. Asachi condamnă un şir de aspecte detestabile ale orînduirii feudale: abuzurile celor bogaţi, deşertăciunea, vanitatea, intriga ce domneau în rîndurile clasei dominante, caracterul despotic al judecătoriei, căreia îi revenea rolul de "al treilea tălhariu" şi multe altele.

Demascînd nedreptăţile sociale şi revoltîndu-se de faptul că "unul suge numai miere, altul roade numai os", Gh. Asachi ia apărarea celor săraci, care "…de cînd s-au născut rele numai au văzut"[1]. Cauza acestei situaţii grele a maselor truditoare, în primul rînd a ţărănimii, el a văzut-o în prestaţiile feudale istovitoare, în samavolnicia boierilor, încasatorilor de impozite (a vătafilor, joldanarilor).

[1] *Gh. Asachi*. Opere. – Chişinău, 1979, p. 160.

Poziția ostilă a lui Gh. Asachi față de şerbie se conturează şi din lucrările consacrate eliberării țiganilor. Condamnînd deschis pe domnitorii care "dispoza cu țigani după voia lor şi-i dăruia mănăstirilor şi boierilor cu drept de a-i pute înstrăina şi vinde ca o proprietate", el a salutat în 1844 eliberarea țiganilor robi de pe moşiile statului şi ale mănăstirilor, iar în 1855 eliberarea țiganilor boiereşti. În oda *"La moldoveni. În ocazia emancipării țiganilor"* Asachi caracterizează aceste evenimente ca "zi ferice şi strălucită, în care sclavii s-au eliberat"[1].

O atitudine compătimitoare a luat Gh. Asachi şi față de situația înrobitoare a negrilor, care se "vindeau ca orice product", puteau fi schimbați "pe rom şi jucării". Cauza apariției comerțului cu robii negri el o explică prin goana după bogății, "cruzimea, cu care spaniolii, aprinşi de setea aurului, au urmat la aflarea Americii"[2].

Țăranii, masele truditoare erau considerate de către Gh. Asachi temelia vieții sociale. Cei bogați şi cei săraci, menționa gînditorul, sunt egali în fața morții, dar nu şi în fața istoriei. Prin munca țăranilor, "celor ce n-au decît cenuşă-n vatră", se creează bunurile materiale, afirmă Gh. Asachi în *"Elegie scrisă pe ținterimul unui sat"*:

*"O, voi! Care n-aveți stimă pentru omul umilit,*
*Nobili plini de fantazie, mîndri-n titlul ruginit,*
*De ce-n ură aveți săteanul? Cînd a frunții lui sudoare*
*A produs mărirea voastră, şi-avuțiilor odoare?"*

Calea principală de înlăturare a nedreptăților sociale Gh. Asachi a văzut-o în umanismul clasei dominante, de aceea a apelat la rațiunea şi simțurile acesteia, îndemnînd-o să devină virtuoasă. Meditațiile cu privire la organizarea statală

[1] *Gh. Asachi*. Opere. – Bucureşti, 1973, p. 434.
[2] Albina românească.– 1832.– Nr. 14.

au fost orientate spre admiterea monarhiei constituționale cu un domn luminat în frunte care îşi realizează puterea în limitele prescrise de lege. Drept exemple de domnitori luminați au fost menționați unii dintre strămoşii noştri, precum era "înțeleptul Alexandru, Ştefan fulger între arme!", "evghenia cărora se razămă în paza legii, în credință". Gh. Asachi era încîntat şi de "înalta genie, curajul şi neobosita sîrguință" a împăratului Petru I, "cu drept numit cel Mare", care "mult au luptat cu ideile ruginite a rosienilor de atuncea, pînă i-au dus la cunoştința adevăratului bine al patriei"[1]. Pentru Gh. Asachi domnitorii luminați trebuiau să fie adevărați filozofi şi buni lucrători pe tron. Sub influența teoriei "contractului social" şi a "dreptului natural" el consideră că "suveranii" n-au uzurpat puterea, dar au căpătat-o prin acordul întregului popor cu scopul de a păstra unitatea acesteia, în unitate fiind puterea unei nații. Manifestînd un profund respect față de "lege", Gh. Asachi era convins că puterea monarhului luminat trebuie să fie limitată de aceasta. Fericirea, înflorirea țării, afirmă el în poezia *"La moldoveni"*, poate fi obținută numai "cînd ne-a fi temei şi cîrmă, sub un domn bun, înțelept, Legea, Patria, Unirea şi un cuget clar şi drept". Meditațiile lui Gh. Asachi asupra organizării statale au fost orientate spre admiterea monarhiei constituționale, aspirație generată în mare parte de operele filozofului francez Montesquieu. Nu întîmplător acesta este redat în articolul "*Omul literat*" drept un apărător al "dritului omenirii".

Criticînd laturile detestabile ale orînduirii feudale, Gh. Asachi spera să schimbe situația existentă pe calea reformelor paşnice, înfăptuite de domnitorii luminați. Iată de ce a condamnat evenimentele revoluționare din 1848 din Moldova, acestea fiind clasificate drept "uneltire a cîțiva

[1] *Gh. Asachi.* Opere. – Chişinău, 1979, p. 361.

tineri dintre boieri care, pilduindu-se de cugetări vrednice de osîndă, s-au fost abătut de la datoria ce o au către Ocîrmuire”[1]. Revoluția, în concepția lui Asachi, este identică cu o furtună puternică ce prevestește distrugerea, pieirea țării. “Lumea dreptății şi a rațiunii” poate fi instaurată, după el, numai prin mijloace iluministe.

Gh. Asachi deducea progresul societății din progresul rațiunii umane, moralei, culturii, afirmînd că “din răspîndirea luminilor şi a cunoştințelor pozitive se nasc rezultate binefăcătoare”[2]. Asemenea lui Montesquieu, el a văzut izvorul măreției Romei în virtutea sfîntă a romanilor, iar cauza decăderii – în pierderea de către romani a acestei calități. “Corumperea moralului, negrijirea disciplinei militare, mania disputelor teologice” au constituit cauza principală ce a dus şi “imperiul Bizanțului la agonia sa”[3].

Gh. Asachi nu s-a limitat însă numai la evidențierea factorilor spirituali ai progresului social – răspîndirea cunoştințelor şi starea moralei. El a acordat o importanță colosală şi dezvoltării industriei în prosperarea societății. Manifestînd un interes viu față de această ramură a economiei, Gh. Asachi înființează în 1813 cursul de ingineri hotarnici, deschide în 1841 la Cetățuia, lîngă Piatra-Neamț, prima fabrică de hîrtie din Moldova, inaugurează (1841) prima şcoală de arte şi meşteşuguri la Iaşi, scopul căreia era de “a da fiilor de orăşeni o educație industrială”. Viitorul Moldovei apare în imaginea gînditorului ca epoca căilor aeriene, maşinilor, electricității etc. În poezia *“Vaporul pe Dunăre”* Gh. Asachi a inserat ideea că dezvoltarea tehnicii, industriei “ni-aduce unelte practice pentru cultură”, iar “aceste nația vor să reforme”:

[1] Albina românească.– 1848.– Nr. 27.
[2] *Gh. Asachi*. Opere. – Chişinău, p. 369.
[3] Ibidem, p. 232.

*"Trezivor spiritul*
*Ce încă doarme*
*Prin zel şi industrie*
*Vor-navuţio*
*Şi prin luminile*
*Vor fericio"*[1].

Astfel, toate aspectele progresului aveau în concepţia iluministului funcţii bine determinate.

O atenţie deosebită a acordat Gh. Asachi cercetării căilor de formare a omului solicitat de noua societate burgheză, evidenţiind ca principale şcolile, instruirea, educaţia. Încrederea nemărginită în forţa transformatoare a educaţiei străbate întregul program iluminist al gînditorului. La baza concepţiei sale despre educaţie au fost puse principiile dreptului natural, conform căruia toţi oamenii sunt înzestraţi de la natură cu aceleaşi capacităţi. Asemenea lui Locke şi Rousseau, el afirmă că prin firea sa omul este o fiinţă bună: "Simbolul lui este dulceaţa şi blîndeţile mielului, curăţenia inimii; nevinovăţia minţii aburează din fizionomia sa; patimile dormitează încă în fundul sufletului său"[2]. Omul degradează, după părerea lui Gh. Asachi, nu din cauza naturii sale, ci a mediului în care trăieşte, căci "sămînţa cît de bună, căzînd pre petros pămînt…va da poame-amare, umbre şi uitat mormînt". Dacă naşterea copiilor se datoreşte părinţilor, menţiona Gh. Asachi, apoi adevărata lor viaţă se datoreşte instrurii şi educaţiei. Anume prin educaţie omul se deosebeşte de animal.

Principala instituţie de instruire şi educaţie trebuie să fie şcoala de stat. Învăţămîntul trebuie să fie sistematic, să se înfăptuiască pe "a sa teorie şi ale sale reguli". De aceea e

[1] *Gh. Asachi*. Opere. – Bucureşti, p. 135.
[2] Calendar pentru români pe anul 1848, p. 45.

necesar ca de organizarea lui să se ocupe conducătorii statului, şi nu persoane particulare. Dar Gh. Asachi n-a ignorat nici rolul educaţiei în familie.

El era conştient de faptul că acest proces începe odată cu naşterea copilului, de aceea considera că părinţii sunt "cei întîi învăţători ai lui". În acelaşi timp Gh. Asachi remarcă şi un şir de vicii ale învăţămîntului casnic, mai ales în cercurile aristocratice, pe care le-a criticat: caracterul superficial, izolarea de necesităţile practice etc.

O trăsătură caracteristică pentru întreaga concepţie iluministă a lui Gh. Asachi a fost ideea umanistă despre caracterul popular al educaţiei. El insista ca instruirea publică să fie răspîndită asupra tuturor membrilor societăţii, căci oameni talentaţi sunt şi în rîndurile maselor truditoare, dar ei nu pot să-şi dezvolte capacităţile din cauza sărăciei. "Nu numai judecători, avocaţi şi filologi se cer să fie oameni învăţaţi şi cinstiţi într-un stat, căci nu numai ei au drepturi de societate, dar şi masa întreagă a poporului şi a cetăţenilor trebuie să apuce făclia luminii, căci şi neguţătorul, şi meşterul şi slujitorul şi cel mai de pe urmă au dreptul a fi oameni luminaţi, căci fiecare dintr-înşii slujesc patriei"[1]. De acest principiu democratic Gh. Asachi s-a condus în întreaga sa activitate de organizare a învăţămîntului în Moldova. Astfel, depăşind prevederile Regulamentului Organic, care intenţiona să înfiinţeze pe lîngă Gimnaziul Vasilian un internat numai pentru fiii dregătorilor şi boierilor, el a organizat şi un internat cu stipendiaţi*, unde erau primiţi şi copii din păturile mai sărace.

Gh. Asachi a depus eforturi colosale în vederea organizării unui sistem de învăţămînt nou în Moldova, de tip euro-

[1] Foaie pentru minte, inimă şi literatură.– 1847– Nr. 24, p. 189.

* Studenţi săraci care primeau un ajutor bănesc.

pean. După cum s-a menţionat, în 1813 el a înfiinţat cursuri de ingineri hotarnici pe lîngă Academia domnească, în cadrul căreia se studia mai cu seamă matematica, geodezia şi arhitectura. În 1820 se ocupă de reorganizarea seminarului de la Socola, în care, pe lîngă teologie, urmau să fie studiate în limba română logica, filozofia, geografia, gramatica, retorica şi poetica, istoria naturală. Mai tîrziu (1828) întemeiază la mănăstirea Trei Ierarhi o şcoală normală şi Gimnaziul Vasilian, deschide şcoli ţinutale (1832), care au contribuit esenţial la răspîndirea ştiinţei de carte în rîndurile tinerilor de toate stările. În 1834 Asachi deschide pe lîngă mănăstirea Sf. Ilie prima şcoală de fete din Moldova, în cadrul căreia se învăţau în limba română "citirea, scrierea, catehismul, aritmetica" şi lucrul manual, necesar în gospodăria casnică. El este iniţiatorul şi organizatorul şcolii de arte şi meşteşuguri, iar la 16 iunie inaugurează la Iaşi Academia Mihăileană, concepută ca o "sistemă de învăţătură publică înlesnitoare potrivit cu gradul iluminării Europei".

În scopul iluminării maselor Gh. Asachi a folosit eficient presa. La 1 iunie 1829 el editează prima foaie periodică din Moldova – gazeta politico-literară "Albina românească", ce a apărut cu un şir de suplimente pînă la 2 ianuarie 1850, fiind apoi înlocuită cu "Gazeta de Moldova", "Patria" etc. Prin intermediul periodicelor sale Gh. Asachi a răspîndit în masele largi, în modul cel mai "înţelegătoriu", cunoştinţe din cele mai diverse domenii ale vieţii. M. Kogălniceanu scria în 1855 despre "Albina românească" a lui Gh. Asachi şi "Curierul" lui Eliade: "Curierul" şi "Albina" au răspîndit, în starea de mijloc mai ales, mai multe idei, mai multe nobile credinţe, mai multă învăţătură decît înseşi şcolile naţionale"[1].

Progresul prin cultură înseamnă pentru Asachi în primul rînd organizarea unui sistem de învăţămînt liber de caracter

[1] România literară.– 1855.– Nr. 4.

scolastic şi legat de necesităţile practice. În toate şcolile înfiinţate el a acordat o deosebită atenţie, aşa precum o cerea epoca Luminilor, pregătirii intelectuale – "***cultivării minţii***" oamenilor în corespundere cu cerinţele reale ale societăţii moldoveneşti, cu "folositoare ştiinţe": de a forma "oameni practici, folositori sieşi şi patriei, adeca: negoţitori, vătavi şi secretari, toţi buni şi harnici în ramurile lor"[1].

Învăţământul, instruirea erau concepute de Gh. Asachi ca principalul mijloc de educare morală a copiilor: "Înţelepciunea duce la templul virtuţii", "reformarea învăţăturilor publice…un singur mijloc de mîntuire morală"[2]. Educaţia morală, sau "***cultivarea inimii***", în concepţia lui Gh. Asachi, este de aceeaşi importanţă ca şi cea intelectuală şi se înfăptuieşte concomitent cu aceasta. "Cultivarea inimii" urmăreşte scopul formării calităţilor morale care-l fac pe om patriot, cetăţean conştient, cinstit, devotat ţării sale.

În activitatea iluministă a lui Gh. Asachi un loc însemnat îi revine problemei învăţământului în limba naţională. Gînditorul moldovean vedea calea de dezvoltare a limbii naţionale în folosirea ei pe larg în toate domeniile vieţii spirituale, mai ales în învăţământ. "Limba noastră, - *spunea Gh. Asachi*, - nu este pentru altă pricină astăzi rămasă atît de înapoi, fără numai că au zăcut aruncată din întrebuinţarea literară, atît din cele politice şi bisericeşti, cît şi în şcoale… şi de asemenea va pătimi şi de acum înainte, dacă s-ar îngădui unei alteia să-i răpească ştiinţele din rostul ei şi tot să se ţie ferecată în obezile barbarismului, de care nu se va putea scăpa, fără numai făcîndu-se organ al ştiinţelor şi învăţăturii"[3].

Convins de faptul că "nici un lucru nu interesează îndeob-

[1] Albina românească.– 1846.– Nr. 83.
[2] Albina românească.1835.– Nr. 48 /;– 1848.– Nr. 6.
[3] *N. C. Enescu*. Gh. Asachi, organizatorul şcolilor naţionale din Moldova. – Bucureşti, 1962.

şte o naţie ca limba, avînd asupra ei drept de proprietate păn şi acia carii nu au altă nimic", că "instrucţia publică spre a putea civiliza un popor, răspîndind cunoştinţele folositoare tuturor claselor societăţii, trebuie să fie în limba poporului", Gh. Asachi a reuşit să obţină prin "Organicescul Reglament"* (cap. IX, § 357) introducerea limbii materne în şcolile de toate treptele.

Preocupat preponderent de organizarea învăţămîntului şi de activitatea literară, domeniul reflexiei filozofice nu apare la Asachi ca distinct. Totuşi modestele încercări de acest gen ne mărturisesc că el cunoştea învăţăturile gînditorilor antici: Socrate ("prinţ al filozofilor antici"), Platon ("sistema academică"), Aristotel ("sistema peripatetică"), Pitagora ("metempsicoza"), Seneca, Plutarh etc. Opiniile lui Asachi s-au format de asemenea sub influenţa învăţăturii lui Condillac, A. Pope, Wolff, J.–J. Rousseau, Montesquieu, Locke, Lomonosov etc. Meditaţiile referitoare la unele probleme cosmologice şi ontologice îmbină deismul cu elemente de materialism. Divinitatea, exercitîndu-şi funcţia de creator, mai departe nu intervine în fenomenele naturii. Natura se dezvoltă după legile sale proprii.

Prin materie Gh. Asachi înţelegea "corpurile aflătoare în giurul nostru", care există în două forme principale, în "două clase de căpetenie": "1 – corpurile ponderabile (acele grele), precum mineralul, lemnul, aerul etc.", şi "2 – corpurile neponderabile (fără greutate), precum focul, lumina, elementele electricităţii şi magnetismul etc."

Cele mai mici părticele "de care se compun corpurile şi care uneori se pot deosebi numai prin microscop" sunt numite de Gh. Asachi molecule. Moleculele se supun legilor mecanicii, mai ales "la două legi foarte asemănătoare, care sunt

* În 1829 Gh. Asachi este în calitate de secretar al comitetului la secţia moldovenească pentru elaborarea Regulamentului Organic – lege constituţională pusă în aplicare în Moldova în 1832.

atragerea şi respingerea".

O proprietate inerentă a fenomenelor naturii şi umanităţii este mişcarea. "Din cercetarea firii, - *spune Gh. Asachi* în articolul *"Epoha de faţă"*, - se vede că toate înaintează". El a susţinut ideea infinităţii în spaţiu şi în timp a naturii: "Privind la a ei nemărginire nu se poate zice unde se începe nici unde se încheie"[1].

Ideile lansate de Gh. Asachi în domeniul cunoaşterii erau axate pe teza materialist-senzualistă a filozofului englez Locke "Nimic nu este în intelect, care să nu fi fost mai întîi în simţuri". Izvorul cunoaşterii pentru el este lumea obiectivă, care acţionează asupra organelor de simţ. Chiar şi "poezia, ce este productul cel mai ales al cugetării", este "înălţată prin simţire"[2].

Asemenea iluminiştilor din Occident, Gh. Asachi a proclamat veracitatea cunoştinţelor ştiinţifice. Profunda încredere în valoarea ştiinţei a exprimat-o în articolul "Epoha de faţă", fiind convins că cu dezvoltarea furtunoasă a ştiinţei totul va fi realizabil chiar "putea-se-va face ploaie sau putea-se-vor împiedica puhoaiele".

În spirit iluminist Gh. Asachi atribuie o importanţă deosebită în procesul cunoaşterii ipotezelor, în special ipotezei cosmogonice Kant-Laplace, care avea un profund caracter anticreaţionist. "La acestea şi alte mult sau mai puţin nimerite ipotezuri asupra miezului şi a închipuirii pământului nostru – *scria Asachi* – au putut da pricină starea lui însăşi, care înfăţoşează zilnice schimbări de mai înainte şi risipiri"[3].

În cadrul opiniilor iluministe se înscrie şi valoroasa idee despre legătura dintre psihic şi fiziologic (reluată mai tîrziu

[1] *Gh. Asachi*. Opere. – Bucureşti, p. 508.
[2] Ibidem, p. 3.
[3] Albina românească.– 1830.– Nr. 2, p. 7.

de V. Conta în tezele despre cele două tipuri de "întipărituri"): "…creierul, unul din organele trupului şi instrumentul văzut al cugetărilor, se află modificat şi foarte mult înrîurit prin organele ce-l întovărăşesc şi care-l ajutoră"[1]. Cu toate acestea, în timp ce "cultivarea" minții trebuia să fie fondată, în opinia lui Gh. Asachi, pe explicarea firească, ştiințifică a fenomenelor lumii, "cultivarea inimii" (morala) se cerea să fie axată pe prescripțiile religiei creştine. Religia urma să fie considerată drept un suport moral pentru întreaga activitate umană.

Opera lui Gh. Asachi este pătrunsă completamente de o adevărată dragoste față de poporul său, față de patria sa. Concomitent, el îndemna în *"Iubirea de patrie"* să fim drepți şi în privința altor nații, căci "natura urzind feliuritele clime au urzit şi feliuritele rase de popoare, şi din acest adevăr se încheie frumusețea răspînditei familii omeneşti"[2]. Or, promovarea principiilor dreptului natural îl conduc pe Gh. Asachi la generoasa idee a egalității naționale. El era ferm convins că numai cultivînd "sentimentele" tuturor popoarelor ele nu vor ajunge a fi vătămătoare, că aceasta este calea cea mai sigură de dezrădăcinare a războaielor şi menținere a păcii. Propăşirea popoarelor, în opinia lui Gh. Asachi, poate avea loc numai în condițiile păcii. Gh. Asachi rămîne pentru noi unul dintre primii iluminişti români de seamă, unul din iluştrii întemeietori ai culturii române moderne. Prin inițiativele realizate el a contribuit la renaşterea noastră națională, la deschiderea Moldovei spre spiritualitatea apuseană, la înrădăcinarea valorilor epocii Luminilor, axate pe cultul rațiunii umane, pe principiile "dreptului natural", "contractului social" şi pacifismului.

[1] Icoana lumii.– 1845.– Nr. 4, p. 26.
[2] *Gh. Asachi*. Opere. – Chişinău, 1991, vol. I, p. 13.

## § 6. Alexandru Hîjdeu

A. Hîjdeu (1811–1872) s-a născut în satul Miziurineţ din ţinutul Volîniei (azi în regiunea Ternopol, Ucraina), o bună parte din copilăria şi tinereţea sa, precum şi ultimii ani de viaţă petrecîndu-i în satul Cristineşti, regiunea Cernăuţi. A învăţat mai întîi la pensionul nobiliar de pe lîngă Seminarul Teologic din Chişinău (1823 – 1829), avîndu-i ca învăţători pe Iacob Ghinculov şi Iurie Venelin. Urmează apoi cursurile Universităţii din Harkov, unde studiază dreptul, filozofia, ştiinţele naturale. Cunoştea latina, greaca, franceza, germana, spaniola, polona, ceha, neogreaca. Din 1832 A. Hîjdeu îşi continuă studiile în Germania, la München şi Heidelberg, unde ascultă lecţiile cunoscuţilor profesori: ale lui Schelling, căruia îi adresează în formă de scrisori studiul *"Grigorii Varsava Scovoroda"*, scris în limba germană, ale lui Gorres, considerat drept "marele meu îndrumător în filozofie"[1] şi ale altora. A fost şi "ascultător al Universităţii din Moscova"[2], întreţinînd relaţii cu mulţi savanţi din Rusia: I. Sreznevski, M. Pogodin, P. Bartenev, N. Nadejdin ş.a. Cu unii din ei a colaborat la revistele "Вестник Европы", "Телескоп", "Молва". A lucrat ca efor de onoare al şcolilor din ţinutul Hotin, profesor la gimnaziile din Viniţa şi Kameneţ-Podolsk.

"Crescut într-o ţară străină", A. Hîjdeu a scris aproape toate lucrările sale în limba rusă, dar în majoritatea lor vorbeşte despre multiubita sa Moldovă, tradiţiile şi obiceiurile patriei sale "îndepărtate": *"Sonetele moldoveneşti"*, *"Cîntecele populare româneşti"*, *"Fabulele moldoveneşti"*, *"Duca"*, *"Pomenirea de vechea slavă a Moldovei"* etc. A. Hîjdeu a păstrat pentru totdeauna în inima şi sufletul său marea şi

[1] *А. Хыждеу*. Письмо к В. А. Мацеевскому (1834). – În: Александр Хиждеу. Избранное. – Кишинев, 1986, p. 177.

[2] *А. Хыждеу*. Письмо к Бартневу (1865) // Лимба ши литература молдовеняскэ.– 1960.– Nr. 2.

sincera dragoste către plaiul natal, căutînd momente prielnice pentru a se întoarce în ţară. La 19 mai 1833 el se adresează Divanului Principatului Moldovei cu o "proşenie" în care roagă să fie ajutat în realizarea bunelor intenţii, pentru a putea din nou să slujească "cu credinţă spre binele obştesc, ca un adevărat fiu al Patriei". Cu regret, cererea a rămas nesatisfăcută, considerîndu-se de instanţele respective că acest lucru este imposibil de vreme ce "jăluitorul" "se află în slujbă rosienească şi neovolnit de aceea". A. Hîjdeu rămîne să-şi continue activitatea la Kameneţ-Podolsk pînă în 1850, practicînd sporadic şi avocatura. În 1850 este expulzat din regiune pentru "faptele condamnabile" şi comportarea lui "sfidătoare" faţă de unele instituţii de stat sau faţă de oficialităţi, fiind impus să plece la Chişinău. În 1860 trece cu traiul la moşia părintească din Cristineşti.

A. Hîjdeu poseda cunoştinţe vaste în cele mai diverse domenii, afirmîndu-se ca scriitor, istoric şi mare gînditor – ca "un al doilea Cantemir"[1], cum îl numea prietenul său C. Stamati. L-au preocupat cu deosebire problemele de filozofie şi, mai ales, de filozofie a istoriei, cugetînd asupra lor în articolele *"Despre ţelurile filozofiei"*, *"Scovoroda şi societatea contemporană"*, *"Socrat şi Scovoroda"*, în studiile *"Grigorii Varsava Scovoroda"*, *"Problema timpului nostru"*, *"Spiritul legilor împăratului Alexandru I"* ş.a.[2]

Din tinereţe A. Hîjdeu îşi orientează căutările spre determinarea cercului de probleme filozofice, rostului filozofiei, funcţiilor şi scopurilor ei în sfera teoriei şi vieţii sociale. "Splendoarea, frumuseţea şi armonia comunităţii mondiale; minunata diversitate în unitate; cîrmuirea universului; poezia

[1] *E. Dvoicenco*. Viaţa şi opera lui C. Stamati. – Bucureşti, 1933, p. 36.

[2] Lucrările numite n-au fost supuse pînă în prezent unei cercetări atotcuprinzătoare. În articolul de faţă ne referim doar la cîteva din problemele filozofice abordate de A. Hîjdeu în ele.

taciturnă a cerului; muzica mută a împărăţiilor naturii: cîte izvoare nesecate pentru o raţiune curată, cîte imbolduri înalte către înţelepciune”[1]. Iată doar unele din problemele incluse de A. Hîjdeu în sfera meditaţiilor filozofice.

În concepţia gînditorului, filozofia apare ca “ştiinţă a adevărului” despre om şi lume, căci ea ne orientează să activăm conform cerinţelor raţiunii, facilitîndu-ne astfel calea spre autocunoaştere, eliberîndu-ne de povara ignoranţei şi îndoielilor. Pentru filozofi nu există luxeţe în conştiinţa falsă sau neclară. “Filozoful este copilul şi eroul adevărului”[2]. Concomitent, A. Hîjdeu consideră că adevărul mai poate fi aflat şi din învăţătura evanghelică. Însă cu toate cedările admise în favoarea “dublului adevăr”, concepţia filozofică şi istorică este predominată de tendinţa afirmării cît mai largi a cultului valorilor ştiinţifice (a învăţăturii lui Newton, Copernic etc.), considerate drept izvor hotărîtor în descoperirea tainelor lumii. Dar poate oare să cunoască adevărul, să devină filozof oricine? Nu, ne spune A. Hîjdeu. Pentru a filozofa e necesar mai întîi să fii un om bun, “căci în sufletele rele nu există înţelepciune”. Adevărul şi virtutea sunt de nedespărţit şi Socrate, după A. Hîjdeu, pe bună dreptate afirmă, că a face un bine şi a cunoaşte acest bine înseamnă unul şi acelaşi lucru. Şi dacă în om nu s-ar stinge balsamul virtuţii, calea vieţii lui i-ar fi totdeauna limpede şi corectă[3].

Asemenea marilor Socrate şi G. S. Scovoroda, A. Hîjdeu concepea filozofia ca un dialog al omului cu el însuşi şi cu lumea înconjurătoare. Ea îşi revarsă lumina asupra tuturor părţilor activităţii omului, ocupînd, în raport cu celelalte ştiinţe, un loc prioritar în înţelegerea lumii. Filozofia în lumea ştiinţelor este ca şi Soarele în sistemul planetar, care lumi-

[1] Вестник Европы.– 1830.– Nr. 21–22, p. 46 – 47.
[2] Ibidem, p. 50.
[3] Ibidem, p. 46.

nează celelalte corpuri cereşti. "Fără filozofie, - *conchide A. Hîjdeu*, - întreaga Arhitectonică a cunoştinţelor este un organism lipsit de suportul vieţii"[1]. Filozofia, însă, nu-şi subordonează sie celelalte ştiinţe, ea există în strînsă legătură cu acestea, îndeplinind în cadrul lor doar un rol coordonator.

Preocupat de rolul filozofiei în viaţă, A. Hîjdeu menţionează că ea îşi manifestă funcţia sa binefăcătoare nu numai în domeniul teoretic-cognitiv. Filozofia uneşte oamenii în societate prin înrădăcinarea în inimile lor a dragostei unuia faţă de altul, prin consolare în clipele de grea cumpănă etc. Ea explică scopul activităţii omului, care constă în dezvoltarea, desăvîrşirea tuturor capacităţilor lui pînă la obţinerea contopirii acestora cu cele ale "prototipului" (Dumnezeu). În sfîrşit, ca ştiinţă a vieţii, filozofia urmăreşte scopul realizării progresului în viaţa umanităţii, întrucît ea este călăuză sigură spre realizarea binelui şi a adevărului. Filozofia cere să avem în vedere "măsura în care un om poate fi folositor altuia în considerarea progresului Luminilor". Pentru A. Hîjdeu filozofia constituie un adevărat temei teoretic şi un îndreptar metodologic al cercetării istorice.

Un interes deosebit prezintă şi meditaţiile lui A. Hîjdeu cu privire la alianţa dintre filozofie şi politică, precum şi pledoarea în favoarea unei filozofii naţionale. A. Hîjdeu se pronunţă împotriva lui Hegel şi adepţilor săi, care considerau că "filozofia poate exista numai la popoarele de origine germană", negînd şi afirmaţia lui Erisch precum că la poporul rus nu numai că nu poate să se dezvolte filozofia, ci nici chiar să ia naştere[2]. Concomitent el susţine convingerea lui Hegel că "o ştiinţă aparţine unui popor atunci cînd acesta o posedă în limba sa proprie, şi acest lucru e cel mai necesar cînd e vorba de filozo-

[1] Вестник Европы.– 1830.– Nr. 21–22, p. 47.
[2] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru. – Bucureşti, 1938, p. 37.

fie”[1]. Aprofundînd acest gînd şi pornind, asemenea lui Herder, de la ideea unităţii dintre limbă şi gîndire, A. Hîjdeu conchide că este imposibilă existenţa unei filozofii naţionale[2]. Limba este purtătorul ideii naţionale şi reprezentanta ştiinţei naţionale, deci şi manualul filozofiei naţionale. De aceea, pentru a cerceta evoluţia filozofiei ca ştiinţă (*scientia*) naţională, “ca o plantă indigenă, naturală şi nu ca un studiu adus din ţară streină”, e necesar să urmărim principiile fundamentale ale înţelepciunii populare exprimate în istorie şi în etimologiile limbii noastre[3]. Sistemele filozofice alcătuite în mod arbitrar, adică fără a fi axate pe un fond naţional, nu vor trece niciodată în viaţa reală a poporului şi nu va exista filozofie pînă cînd gînditorii nu se vor convinge că umanitatea este o idee ce se realizează doar în anumite forme ale naţionalităţilor, iar “poporul nu-i un burete, care să absoarbă cu plăcere orice rîncezeală, sau un bloc de marmoră, care poate căpăta orice formă sub dalta sculptorului”[4]. Filozofia va începe, în viziunea lui A. Hîjdeu, în momentul cînd cugetătorii vor fi în acelaşi timp şi filozofi, şi filologi, iar ştiinţa şi limba “vor face din nou o unire legală”, vor reînnoi deci acea alianţă care a existat în epoca formării poporului, în epoca creaţiunilor înţelepciunii populare, cînd ideea şi cuvîntul alcătuiau un singur spirit şi o singură materie, cînd în fiecare cuvînt vieţuia şi se dezvolta ideea, cînd fiecare idee dădea naştere şi educa cuvîntul, cînd limba a înrudit şcoala cu viaţa şi ştiinţa, cu naţionalitatea[5].

Printre cei care au încercat a soluţiona această problemă A. Hîjdeu îi numeşte mai întîi de toate pe Platon, care “a re-

[1] *G. W. F. Hegel*. Prelegeri de istorie a filozofiei. – Bucureşti, 1964, vol. II, p. 523.
[2] *A. Hîjdeu.* Problema timpului nostru, p. 37.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem, p. 38.
[5] Ibidem.

găsit întreaga sistemă de filozofie în istoria limbii greceşti", Vico, care a căutat "să descopere cea mai veche înțelepciune a italienilor în începuturile limbii latine", iar în lumea slavă pe Scovoroda, care în auzul tuturor, dar neascultat de nimeni, repeta într-una: "După cum stejarul preexistă în ghindă, tot aşa şi filozofia preexistă în limba în naştere. Şi dacă vrei să cultivi stejar, sădeşte ghindă; tot aşa aprofundează limba unui popor şi vei obține din ea filozofie."[1] Continuînd ideile lui Scovoroda şi Herder, A. Hîjdeu ajunge la concluzia că "filozofia şi filologia sunt una şi aceeaşi, căci raţiunea şi cuvîntul sunt identice, iar filozofia este ştiința adevărului, adică raţiunea cuvîntului şi cuvîntul raţiunii"[2]. Necesitatea elaborării unei filozofii, precum şi a unei culturi naționale este considerată de A. Hîjdeu drept "***problemă a timpului nostru***". De altfel, "e ruşinos pentru un popor să nu aibă nici o filozofie şi să dorească orice filozofie"[3]. Totodată, menționăm că A. Hîjdeu nu excludea posibilitatea influențelor reciproce în gîndirea filozofică a diferitor popoare, căci nici limbile lor nu se dezvoltă separat, ci în strînsă legătură una cu alta. De aceea el scria că filozofia, exact ca şi poezia, poate fi adusă din afară, poate fi luată de un popor de la alt popor, dar ea dăinuieşte şi se formează în fiecare popor într-un mod aparte, într-un mod personal şi liber, ea se naşte proprie şi este originală[4]. Pledoarea în favoarea unei filozofii naționale urmărea scopul apărării demnității popoarelor în lupta cu cei ce considerau acest gen de activitate spirituală un ajuns doar al "naţiilor alese".

Problemele ontologice, abordate de A. Hîjdeu, au fost rezolvate în fond de pe pozițiile idealismului obiectiv. Sub influența idealismului clasic german A. Hîjdeu redă lumea ca

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 38.
[2] Ibidem, p. 39.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.

fiind izvorîtă după planul "primei Raţio", care este identificată în cele din urmă cu ideea de Dumnezeu. O proprietate caracteristică tuturor fenomenelor este mişcarea, dezvoltarea lor, ce se înfăptuieşte într-o luptă crîncenă dintre nou şi vechi, păstrînd totodată o legătură de continuitate, căci noul apare în cadrul vechiului, iar "îngerul vieţii merge de mînă cu îngerul morţii". Şi cît de săracă ar fi istoria naturii şi omenirii, spune A. Hîjdeu, dacă trecutul ar pieri complet pentru viitor. De la trecut noul ia, însă, numai ceea ce contribuie la dezvoltarea sa ascendentă. De aceea nu trebuie reînviate din morminte cuvintele care nu corespund tendinţelor spre un viitor mai bun. De asemenea, nu putem crea din trecut o utopie, nici să ne agăţăm de vechi ca de o "mumie în patul său balsamic"[1]. Dezvoltarea lumii se realizează, în concepţia lui A. Hîjdeu, prin lupta contrariilor, care există numai în unitate, alcătuind o "identitate vie inseparabilă". De felul acesta sunt libertatea şi necesitatea, cauza şi efectul, unitarul şi diversul, infinitul şi finitul, veşnicul şi temporarul etc. Se întrevede, de asemenea, ideea dezvoltării prin trecerea reciprocă a schimbărilor cantitative şi calitative, prin negarea negaţiei. Noul, scria A. Hîjdeu, "nu are un conţinut pur, ci totdeauna înglobează în sine o parte a vechiului. Cu cît noul este mai vast şi mai extins, cu atît mai mult se dizolvă şi se pierde în el partea vechiului; el însuşi se învecheşte şi se transformă într-un cuib de zămislire a viitorului, a noului"[2].

Meditaţiile lui A. Hîjdeu ce ţin de domeniul filozofiei istoriei sunt orientate spre determinarea a ceea ce este istoria şi cum poate fi ea cunoscută, spre căutarea posibilităţilor creării unei "ştiinţe istorice". Asemenea marelui Hegel, el afirmă că

[1] *А. Хыждеу*. Григорий Варсава Сковорода// Телескоп.– 1835.– Nr. 26, p. 7 –8.

[2] *А. Хиждеу*. Дух законодательства императора Александра I. // Muzeul republican de literatură din Chişinău, fondul de manuscrise, nr. 7123, p. 37.

istoria este "motorul dezvoltării spiritului uman cu ajutorul libertății sale"[1]. Progresul istoriei reprezintă o desfăşurare a spiritului conform principiului: tendința către existență, adică din existență în sine către existența pentru sine. Existența în sine şi existența pentru sine se întrepătrund, se condiționează reciproc, pregătind în mod necesar trecerea de la o stare la alta, de la o epocă de progres la alta. Astfel, epocile istorice constituie momente naturale ale vieții istorice, contrare perioadelor artificiale, stabilite în mod arbitrar "adică exact după metoda în care se face disecția anatomică a unui cadavru"[2].

O atenție deosebită a acordat A. Hîjdeu cercetării procesului cunoaşterii istorice, care poate fi realizată pe trei căi principale: ***analitică***, ***sintetică*** şi ***comparativă*** ("comparația imediată şi vie dintre analiză şi sinteză"). Pe cale analitică noi cunoaştem părțile, care constituie viața unei comunități istorice; o serie de condiții ale existenței ei, unele perioade prin care a evoluat pînă în prezent, oamenii ce au activat în interiorul acestei comunități etc. Dar pe cale analitică noi nu putem cunoaşte spiritul comunității, deoarece comunitatea nu este "o adunare de oameni", ci o totalitate umană, rațional "umană", care "formează în sine o unitate perfectă" şi ea "se recunoaşte atunci cînd singură se concentrază în sine însăşi şi pentru sine, atît în decursul existenței sale perpetue, cît şi în fiecare perioadă a dezvoltării sale"[3]. Sub acest aspect cercetătorul analitic al istoriei se aseamănă cu un peregrin, care, pierzînd drumul într-o stepă nisipoasă, se bucură dacă găseşte o urmă de picior de om, cu toate că nici nu ştie, cine a lăsat această urmă. Prin analiză noi căpătăm cunoştințe, dar aceste

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 7.
[2] Ibidem, p. 14 – 15.
[3] Ibidem, p. 4.

cunoştinţe "încă nu sunt ştiinţă"[1]. Astfel, gînditorul este preocupat de posibilităţile cunoaşterii istoriei ca ştiinţă.

O altă cale de "contemplare" a istoriei este calea sintetică, opusă celei analitice. A. Hîjdeu consideră sinteza în istorie drept unica metodă ştiinţifică, căci ştiinţa istorică trebuie să cuprindă deodată toate seriile separate de fapte istorice şi ca un adevărat centru să adune şi să unească toate razele unilaterale ce nu se pot măsura"[2]. Acest lucru e posibil numai pe cale sintetică. Dacă analiza se opreşte la ultimul atom (individ) al comunităţii, apoi sinteza explică acest atom ca ceva legat în mod intim de viaţa liberă a întregului. A. Hîjdeu a atribuit o importanţă deosebită "contemplării" sintetice a istoriei. Numai pe această cale noi ne convingem că ştiinţa istorică nu este din cele uşoare, după cum afirmă cei care n-o cunosc sau care au învăţat-o "pe dinafară". E uşor să uneşti organic (iar nu mecanic) în timp şi într-un şir neîntrerupt de cauze şi de efecte toate datele eterne, înălţînd pînă la gradul de necesitate credinţa în a reprezenta relaţiile reciproce ale ideilor şi faptelor? … E uşor oare ca, în acelaşi fel, să concepi o întreagă alcătuire a realităţii omenirii, mereu schimbătoare şi totuşi neschimbată, într-un timp etern şi într-un sfîrşit fără de sfîrşit, în toată întregimea sa …?[3]. Iată deci care este sarcina istoricului sintetic.

Pe cale sintetică, după A. Hîjdeu, noi putem dezvălui mecanismul acţiunii faptelor şi ideilor, legea în şirul de fapte şi idei a vieţii istorice. O astfel de lege este legea "polarizaţiei", care explică în ce mod "teoria şi practica spiritului timpului coincid". Comparînd diferite epoci sub aspectul dezvoltării lor teoretice şi practice, A. Hîjdeu ajunge la concluzia că, conform legii polarizăţiei, sistemul lui Boeklin şi reforma

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 6.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem, p. 10.

contemporană a lui Luther sunt două nuanțe ale aceleiaşi culori, că semnificația şi urmările filozofiei lui Descartes corespund importanței şi efectelor păcii din Westfallia, că criticismul lui Kant a ieşit la iveală simultan cu Revoluția franceză, ținînd deopotrivă să dezmintă şi să distrugă orice dată a timpurilor trecute[1].

Prin aceste afirmații gînditorul formulează o idee deosebit de valoroasă, care reflectă momente reale din evoluția vieții istorice: coincidența vieții spirituale dintr-o epocă cu viața practică din altă epocă. În timp ce unele popoare se afirmă în istorie pe plan practic, altele suportă aceleaşi schimbări numai pe plan spiritual. Drept exemplu poate servi pe de o parte Revoluția franceză, despre care vorbeşte A. Hîjdeu, iar pe de altă parte – Germania care a suportat "revoluția" numai pe planul filozofiei şi al spiritului.

Deosebind cele două laturi ale cunoaşterii istoriei (analiza şi sinteza), A. Hîjdeu nu se limitează la ele. Adevărata metodă a ştiinței istorice, subliniază gînditorul în continuare, este "comparația" imediată şi vie dintre analiză şi sinteză. Această metodă A. Hîjdeu a numit-o "dialectică" în cel mai larg şi mai precis sens al cuvîntului[2]. Istoricul, folosind metoda dialectică, adică "analizînd şi sintetizînd tot deodată", nu ne va mai purta numai prin curți împărăteşti şi prin palate boiereşti, dar ne va conduce şi prin temnițele de ocnaşi, ne va deschide şi intrările cocioabelor țărăneşti etc., adică ne va reda tabloul exhaustiv al fiecărei epoci, cu luminile şi umbrele sale, portretul întregii istorii a tuturor timpurilor. Cu acest prilej A. Hîjdeu critică "Istoriile" scrise sau redactate de Karamzin, Polevoi, Pogodin, Ustrealov, Bulgarin ş.a., din care este imposibil "să-ți faci o idee despre Istoria rusă ca despre un tot

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 8.
[2] Ibidem, p. 16.

organic", să auzi "glasul domnului în glasul Poporului"[1]. A. Hîjdeu a văzut în "dialectică" nu numai un principiu propriu realității obiective, dar şi un mijloc eficient de demonstrare a adevărului, "un triumf al adevărului asupra minciunii şi părerii, un triumf al autenticității asupra verosimilității şi îndoielii, un triumf al cauzalisticii, susținut prin trecerea liberă a empirismului în raționalism şi a convingerii problematice în cea apodictică"[2].

Cugetările lui A. Hîjdeu cu privire la metoda "contemplării" istorice sunt intercalate cu referințe directe şi la alte probleme de filozofie a istoriei. În cadrul lor se înscriu, spre exemplu, preocupările ce țin de stabilirea subiectului procesului istoric. Cercetînd această problemă, A. Hîjdeu pune în lumină corelația dintre trei forțe mari, care acționează în istorie şi care o făuresc: "mulțimea anonimă", "oamenii istorici", "oamenii mari". El este ferm convins că factorul principal al istoriei, baza şi structura ei o constituie "mulțimea anonimă", "piticii omenirii"[3].

Din această mulțime se evidențiază "oamenii istorici", care prin spiritul lor atotcuprinzător reuşesc să capete atîta expresivitate din spiritul întregii comunități, încît urmele acțiunilor lor niciodată nu ajung să se şteargă, să se piardă în acel comun, care se transmite posterității. Viața "oamenilor istorici" este legată în modul cel mai strîns de istorie, "pe care ei o formează mai mult prin influența lor". Pe de altă parte, istoria, dîndu-le împuternicire de a rezolva fapta rațiunii şi a voinței, "se reflectează şi se concentrează în mod esențial în

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 12.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem, p. 5.

viaţa lor, ca în cea mai nobilă şi mai bună creaţiune a sa”[1]. Din rîndurile “oamenilor istorici” se evidenţiază unii, care, prin acţiunile lor independente, demonstrează că sunt cu adevărat “oameni mari”. Aceştia sunt “uriaşii omenirii”, căci ei îşi iau asupra lor toată greutatea timpului. “Oamenii mari”, în concepţia lui A. Hîjdeu, sunt “numai cei mai ageri şi mai deştepţi elevi, numai organele timpului; nicidecum ei nu sunt legiuitorii comunităţii, ci numai cei mai conştiincioşi executori ai adevărului istoric”[2]. Determinînd locul fiecărei din cele trei forţe, A. Hîjdeu încă o dată afirmă că este imposibil de a cunoaşte adevărata istorie, de a o concepe integral, dacă ne vom limita numai la studierea vieţii “oamenilor istorici”, “oamenilor mari”. Pentru a pătrunde în taina ei istoricul trebuie “să examineze începutul, mijlocul şi sfîrşitul acestei vieţi a “oamenilor istorici”, adică să cunoască bine şi profund viaţa întregii “mulţimi anonime, care activează în istorie”, căci din această mulţime ei se nasc şi tot în această mulţime se întorc. Acesta este şi punctul lor de plecare, şi limita tendinţei lor[3].

Dezvoltarea societăţii reprezintă, în opinia lui A. Hîjdeu, un proces istoric unitar, dar care se află în permanentă “dezbatere” cu “contrastul”. Tendinţele, legităţile lui generale se intercalează cu diversitatea, specificul culturilor naţionale. Or, alături de definirea progresului ca lege valabilă pentru întreaga omenire, un alt principiu fundamental al filozofiei istoriei lui A. Hîjdeu îl constituie recunoaşterea originalităţii individuale a popoarelor şi epocilor istorice, importanţei lor ca valori de sine stătătoare. Totodată, menţionăm că ideea specificităţii culturii în sensul larg al cuvîntului avea importanţă majoră în acea

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 5.
[2] Ibidem, p. 66.
[3] Ibidem, p. 9.

vreme pentru toate popoarele ce nu dispuneau de libertate naţională. În primele decenii ale secolului al XIX-lea ea a trezit ecouri puternice în întreaga mişcare filozofică şi literară europeană, ocupînd un loc preponderent mai ales în cadrul romantismului german, de unde şi derivă noţiunea de specific naţional[1]. Valorile naţionale au fost înalt apreciate şi pe larg cultivate de Herder, Arnim, Brentano, Tieck, Schelling, Schlegel, Humboldt etc. Astfel, eforturile lui A. Hîjdeu puse în slujba creşterii gradului de conştiinţă a poporului în ceea ce priveşte însemnele sale, rostul în lume şi destinul istoric, erau în deplină concordanţă cu mişcarea ideologică dintr-un şir de ţări europene ce reflecta năzuinţele popoarelor spre emancipare şi unitate naţională. Ba mai mult, ideile naţionale ale cărturarilor români, precum şi din alte ţări (cehi, polonezi, ruşi, ucraineni etc.), au fost influenţate de cultura acestora, în special de cultura germană, care, cultivînd "particularul", se recomanda, după spusele lui Lucian Blaga, nu ca un model de imitat, ci ca "apel la propria fire, la propriul duh etnic"[2]. Printre cei dintîi gînditori, care propagau insistent ideea statului naţional, se afla în această epocă de constituire şi dezvoltare a conştiinţei naţionale iluministul german J. Herder. O influenţă puternică el a avut-o în special asupra formării intelectuale a gînditorilor moldoveni A. Hîjdeu şi A. Russo, fapt parţial reflectat sau totalmente trecut cu vederea în istoriografia contemporană[3].

---

[1] Vezi: *Tudor Vianu*. Studii de filozofie a culturii. –În: Opere . –Bucureşti, 1979, vol. 8, p. 435.

[2] *Lucian Blaga*. Trilogia culturii. – Bucureşti, 1969, p. 243.

[3] Vezi: *Д. Борщ*. Александру Хыждеу. – Кишинэу, 1979; *В. М.Смелых*. Александру Хыждеу. – În: Дин история гындирий сочиал-политиче ши филозофиче ын Молдова. – Кишинэу, 1970; Студий ши материале деспре Александру ши Болеслав Хыждеу.– Кишинэу, 1984; *А. П. Ковчегов*. Алеку Руссо.– Кишинэу, 1982; *C. Petrescu*. Studiu introductiv.– În: J. G. Herder. Scrieri. – Bucureşti, 1973 etc.

Pătrunzînd însă mai profund în sistemele de gîndire ale cugetătorilor moldoveni, poate fi stabilită prezența iluministului german în soluționarea diverselor probleme. Cercetarea acestei confluențe de opinii e necesară mai ales pentru a vărsa lumină asupra viziunii lui A. Hîjdeu despre semnificația culturilor naționale, care în unele studii este redată doar ca o reluare a ideilor "slavofilismului adevărat", reprezentat de I. V. Kirievski, P. V. Kirievski, A. S. Homiacov, I. S. Acsacov, A. I. Koşelev, J. F. Samarin etc. Astfel, fără a nega rolul culturii germane în formarea lui A. Hîjdeu, cercetătorul A. Babii atribuie importanța decisivă influenței filozofiei ruse, considerînd că cărturarul moldovean a luat cunoştință de gîndirea vest-europeană a timpului prin intermediul slavofilismului[1]. Dacă însă cercetării influenței lui Schelling i se atribuie un studiu aparte, apoi numele lui Herder nu figurează printre reprezentanții "statului filozofiei germane" asimilat de A. Hîjdeu chiar şi prin filiera rusească[2]. Firește, poate fi pusă în discuție şi afirmația că slavofilii ar fi fost cei ce l-au familiarizat pe A. Hîjdeu cu filozofia vest-europeană, dar nu profesorii Universității din Harkov A. I. Dudrovici, V. F. Țîh etc., care propagau activ la facultatea de drept (pe cînd aici studia şi A. Hîjdeu, 1829 – 1832) învățătura lui Herder, Schelling, Niebur, Hallam, Hegel, Guizot, Thierry etc.[3], nume întîlnite şi în paginile lucrărilor gînditorului moldovean. Ideile lui Herder căpătase o largă răspîndire în Ucraina încă

[1] Vezi: *А.Бабий*. Кончепциile филозофиче ши сочиал-политиче але луй А. Хыждеу. –În: Студий ши материале деспре Александру ши Болеслав Хыждеу.– Кишинэу, 1984, p. 14 – 15.

[2] Vezi: *А. И. Бабий*. Ф. Шеллинг в молдавской философии первой половины XIX в. –În: Buletinul Academiei de Ştiințe a R. S. S. Moldova. –Chişinău, 1990, nr. 2, p. 3 – 11.

[3] Vezi: *Р. Ю. Данилевский*. И. Г. Гердер и сравнительное изучение литератур в России. –În: Русская культура XVIII века и западно–европейские литературы. –Ленинград, 1980, p. 200.

din 1816 – 1818 prin intermediul revistelor "Украинский вестник" şi "Харьковский журнал", formînd "propriii săi herderieni" sau "herderienii ucraineni"[1]. După cum s-a menţionat deja, A. Hîjdeu ascultă la universităţile din München şi Heidelberg şi cursurile marilor profesori F. Schelling, I. I. Gorres şi F. Ast, preluînd de le ei un şir de idei despre dezvoltarea societăţii. Acestea, conform mărturiilor gînditorului, au fost maturizate de propria sa judecată, ce-şi "avea rădăcini adînci în solul gîndirii ruseşti, prin pătrunderea operelor unicului filozof" Scovoroda[2], dar nu ale slavofililor. Înşişi slavofilii s-au format sub influenţa puternică a lui Herder şi Schelling[3]. De aceea numele iluministului german nu poate fi evitat nici chiar atunci cînd se încearcă a face o asemănare de idei ale lui A. Hîjdeu doar cu cele ale "slavofililor adevăraţi".

Totodată, menţionăm că, pentru a aprecia la justa valoare rolul ideologiei slavofilismului în formarea spirituală a gînditorului moldovean, este necesar să se indice cu precizie ce aspecte, în ce formă şi de la care reprezentanţi ai curentului respectiv au fost reluate şi dezvoltate. De altfel, se creează impresia greşită precum că "tendinţa… de a idealiza trecutul istoric", care de fapt nu i-a fost proprie lui A. Hîjdeu[4], "apologia ideii patriotismului", "admiraţia profundă a lui faţă de patrie, proprie ruşilor"[5] etc. corespundeau numai aspiraţiilor adepţilor slavofilismului timpuriu. Or, exaltarea sentimentelor şi ideilor naţionale nu era apanajul exclusiv al slavofililor. Ea este prezentă în această epocă în toate ariile de cultură în care popoarele se aflau sub dominaţii străine.

---

[1] *Р. Ю. Данилевский*. И. Г. Гердер и сравнительное изучение литератур в России, p. 200.

[2] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 12.

[3] Vezi: *И. В. Кириевский*. Критика и эстетика. –Москва, 1979, с. 351.

[4] Vezi: *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 17, 18.

[5] Vezi: *А. Бабий*. Кончепциile филозофиче ши сочиал-политиче але луй А. Хыждеу, p. 23 – 24.

A. Hîjdeu îl citează de mai multe ori pe J. Herder, considerîndu-l drept "primul care a introdus filozofia în toate domeniile istoriei". Studiile "Gr. Varsava Scovoroda", "Problema timpului nostru", "Analectele" şi altele sunt mărturii convingătoare că opinia lui A. Hîjdeu despre specificul naţional s-a format sub influenţa preponderentă a "măreţelor Idei pentru filozofia istoriei omenirii"[1], elaborate de J. Herder, a învăţăturii înţeleptului ucrainean Gr. Scovoroda despre "cunoaşterea de sine", prin care se convingea că "fiecare trebuie să-şi cunoască mai întîi poporul său, iar în popor pe sine. De eşti rus, fii el… De eşti neamţ, fii el… De eşti francez, fii el… De eşti tatar, fii el. Totul e bine ce se află la locul său şi în măsura sa, totul e frumos ce e curat şi firesc, adică există în mod natural fără a fi falsificat, amestecat…"[2] Concomitent menţionăm că prin acest citat, extras din lucrarea lui A. Hîjdeu "Gr. Varşava Scovoroda", iluministul rus N. Nadejdin îşi încheie studiul "Europenismul şi poporaneitatea", care a constituit încă un izvor de influenţă binefăcătoare asupra gînditorului moldovean în soluţionarea problemei date. Epigraful este extras de N. Nadejdin tot din poveţile lui Gr. Scovoroda, sintetizate de A. Hîjdeu[3].

Problema diversităţii, specificului naţional în decursul istoriei a fost însă interpretată în diferite moduri, avînd consecinţe şi pozitive, şi negative. După cum relevă cercetătorul Al. Duţu, prin ea romantismul a promovat, pe de o parte, tendinţa (cea fericită, bună) de amplificare a însăşi firii umane, dezvoltare în oameni şi naţiuni a puterii de înţelegere şi a

[1] Vezi: *А. Хиждеу*. Аналекты. Мысли. Заметки. – //Muzeul republican de literatură din Chişinău, fondul de manuscrise, nr. 9307.

[2] *А. Хиждеу*. Григорий Варсава Сковорода // Телескоп.– 1835.– Nr. 26, p. 161.

[3] Vezi: *Н. И. Надеждин*. Литературная критика. Эстетика. –Москва, 1972, p. 394, 444.

prețuirii reciproce, nu ca o multitudine de exemplare ale unui model identic, ci ca reprezentanți ai unei legitime şi binevenite diversități de culturi şi ai unor reacții individuale față de lumea în care trăim împreună[1]. Pe de altă parte, romantismul a promovat şi o altă tendință, cu totul opusă primei. "El s-a pus prea uşor în serviciul egotismului omenesc şi mai ales – în sfera politică şi socială - în slujba acelui gen de vanitate colectivă, care este şovinismul şi rasismul"[2].

Sintetizînd confruntarea de opinii diametral opuse, apărută referitor la originalitatea culturii în timpul său, A. Hîjdeu menționa că unii "aşa-zişi gînditori prea înțelepți" propagă credința în umanitate ca în ceva nedeterminat, obscur, rece, mort, dorind să transforme "poporul viu… într-o osătură împietrită", iar alții – "poligrafi flecari" – vorbesc des şi mult despre naționalitate şi aceasta numai din cauză că cuvîntul dat impresionează întrucîtva auzul şi simțul prin farmecul său specific[3]. Deci, pe de o parte, sunt evidențiate concepțiile ce încercau să deznaționalizeze cultura, pe de alta – cele ce începuse să absolutizeze independența relativă a elementelor naționale, concepîndu-le ca superioritate proprie.

Respingînd tot felul de extremități şi fiind pătruns de un profund spirit umanist, A. Hîjdeu caută să stabilească adevărata importanță a elementului național în dezvoltarea culturilor, prin care să se întărească sentimentul de dreptate, bine şi frumos. În acest scop el atribuie (printre diversele cercetări) un loc aparte studiilor cu privire la corelația în procesul istoric dintre elementul național şi general-uman, sau, cum se mai exprima A. Hîjdeu, asemenea lui J. Herder, "dintre naționalitate şi umanitate". A. Hîjdeu consideră problema dată drept "problema

[1] *Al. Duțu*. Eseu în istoria modelelor umane. – Bucureşti, 1972, p. 270.
[2] Ibidem, p. 272.
[3] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 17.

timpului nostru", fiind ferm convins că ea va constitui "problema întregului viitor al istoriei noastre"[1]. Şi este regretabil că în studiul V. M. Smelîh, inclus în culegerea consacrată acestei tematici ("Dialectica internaţionalului şi naţionalului în dezvoltarea gîndirii sociale") nu se vorbeşte nimic despre căutările gînditorului moldovean în domeniul respectiv[2].

Protestînd împotriva opiniei lui Aristotel, precum că toate popoarele europene, cu excepţia grecilor, erau incapabile prin firea lor să trăiască o viaţă de stat, astfel ignorînd rolul lor în procesul istoric, A. Hîjdeu afirmă că "întreaga libertate a omenirii" în nici un caz nu poate fi întruchipată într-un singur popor, sau chiar în cîteva: "Nici un popor nu este în stare să trăiască o viaţă universală"[3]. Sub influenţa libertăţii se vor dezvolta şi vor prospera în veci cerinţele tuturor popoarelor. Asemenea iluministului rus N. Nadejdin, el consideră că poporul ce s-a autocunoscut sau, după Hegel, a întruchipat la etapa dată raţiunea universală, reprezintă doar o verigă în lanţul universal al existenţei. În trecut o astfel de verigă au constituit-o unele popoare, iar în viitor ea poate fi reprezentată cu totul de altele.

Dorind să confirme acest adevăr, A. Hîjdeu ajunge chiar să fundamenteze teoretic rolul mesianic al Rusiei, ceea ce în cazul dat îl apropie şi de opiniile slavofililor[*]. Astfel, căutînd să afle cine va putea soluţiona în întregime problema culturii universale, adică cine va putea uni toate elementele ei într-o "unitate însufleţită", el menţionează că francezii, nemţii şi

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 17.

[2] Vezi: *B. M. Смелых*. О философских воззрениях А. Хыждеу. –În: Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли. – Кишинев, 1984.

[3] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 13.

[*] Menţionăm, însă, că o prorocire a renaşterii popoarelor slavone se conţine şi în lucrarea lui Herder "Idei cu privire la filozofia istoriei omenirii", de care A. Hîjdeu fusese puternic influenţat.

englezii nu sunt în stare să facă acest lucru, deoarece primii "activează în toate direcţiile, însă nu meditează", cei de-ai doilea "meditează în toate direcţiile, dar nu activează", iar ultimii "şi meditează, şi activează, însă unilateral, în direcţia materială, avînd în vedere numai industria". Or, cultura universală este deţinută de Franţa din punct de vedere politic, de Germania – din punct de vedere ştiinţific, de Anglia – din punct de vedere tehnic[1]. Toate elementele culturii, în opinia lui A. Hîjdeu, le va îmbina în modul cel mai reuşit Rusia, "dat fiind că toate elementele neslave" ea "le-a contopit în masa rusească", creînd, chipurile, un echilibru perfect între principiul universal şi cel particular[2].

Aşadar, fiecare popor "este expresia unei idei divine proprii"[3], sau, după cum spunea şi Herder, are gradul său de perfecţiune incomparabil cu altele. Umanitatea şi fericirea pot fi obţinute în anumite locuri, în anumită măsură, ca acea, şi nu ca altă verigă a lanţului dezvoltării ce trece prin toată istoria omenirii. Pornind de la această convingere, A. Hîjdeu insista, în spiritul lui Gr. Scovoroda şi J. Herder, asupra faptului că fiecare popor trebuie să-şi cunoască mai întîi cugetul, spiritul său propriu, căci a nu te cunoaşte, a nu te înţelege pe tine însuţi e la fel cu a te pierde în mulţimea contactelor cu celelalte popoare, este egal cu a nu te avea. El afirma că "partea cea mai bună pentru popor este naţionalitatea, şi cine n-o are, aceluia i se ia şi ceea ce el presupune să aibă - umanitatea", că numai acolo există conştiinţa naţională, patriotism, "unde poporul se dezvoltă din lăuntrul său, ca o viaţă trainică, formîndu-se în

[1] Vezi: *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 34 – 35.
[2] Ibidem, p. 35.
[3] Ibidem, p. 20.

sine însuşi, prin sine pentri sine însuşi, iar nu din afară, ca un material diferit fără suflet adunat de ici şi de colo”[1].

Afirmînd toate acestea, A. Hîjdeu nicidecum nu admite separatismul, naționalismul. Din contra, el era ferm convins că o dezvoltare mai deplină a patriei va fi posibilă numai pe baza legăturilor fructuoase cu alte popoare, cu omenirea întreagă. De altfel, considerînd că pentru renaşterea conştiinței naționale e necesar să se purceadă la învățătura istoriei poporului, A. Hîjdeu se întreabă: “Dar mulți oare înțeleg ce este istoria poporului, istoria națională şi totodată umană; prin naționalitate umană, prin umanitate națională?”[2]. El a protestat cu vehemență împotriva preluării fără noimă a ceea ce-i străin, împotriva atitudinii dogmatice față de experiența civilizației europene, îndemnînd ca în procesul regenerării să fim critici față de realizările acestora. Dacă dorim să devenim cu adevărat europeni, convingea A. Hîjdeu în spiritul lui Gr. Scovoroda şi N. Nadejdin, nu este necesar că-i copiem absolut în totul, cu atît mai mult în trăsăturile exterioare, în formă (haine, modă etc.), ci să învățăm de la ei a ne stima pe noi înşine, a ne păstra naționalitatea, căci anume aceste valori se află în fruntea civilizației europene. Acolo fiecare popor dorește să fie el şi nu altul, să trăiască o viață a sa şi nu una străină[3]. Or, din realizările altor popoare e necesar să luăm doar ceea ce reprezintă valoare pentru patrie în domeniul economic, politic, spiritual, dar nu obiceiurile rele, care pîngăresc tradițiile naționale, ne strică mintea şi inima, ruinînd totodată “duhul românesc”. Regenerarea, progresul nu înseamnă, deci, pentru A. Hîjdeu imitație a modelelor străine, ci o sinteză creativă a acestor relații, o implantare a valorilor general-

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 25.
[2] Ibidem, p. 26.
[3] Ibidem, p. 21; *Н. И. Надеждин*. Литературная критика. Эстетика, p. 441.

umane în pămîntul nostru prin păstrarea tradiţiilor neamului, individualităţii, specificului naţional.

Interacţiunea dintre un popor aparte şi omenire, dintre naţional şi general-uman A. Hîjdeu o reprezintă ca interacţiune dintre parte şi întreg, singular şi general. Ceea ce reprezintă cetăţeanul într-o naţiune, aceea reprezintă naţiunea în omenire. Istoria omenirii, ca şi natura, constituie o adevărată integritate. Fiecare specie din lumea plantelor, spune, ca şi Herder, A. Hîjdeu, reprezintă, pe de o parte, o verigă din întregul lanţ al vegetaţiei, atît de necesară încît fără ea s-ar rupe în bucăţi întreaga complexitate, iar, pe de altă parte, ea însăşi este o fiinţă de sine stătătoare, un lănţişor aparte, care îşi are verigile sale proprii. Tot aşa în istorie – fiecare popor, fiecare fiinţă îşi are importanţa absolută în sine însăşi şi importanţa sa relativă faţă de începutul suprem, faţă de omenire.

Fără interacţiunea cu umanitatea, în genere, nici nu este posibilă dezvoltarea culturii unui popor. Umanitatea condiţionează cultura "şi numai cu această condiţie evoluează şi poate evolua cultura în mod deosebit". Ba mai mult, "în umanitate cultura apare prin libertate, adică prin perfecţiune în toate felurile posibile", căci "umanitatea este ideea" (universalul, generalul), iar în ea ca într-un focar arde întreaga istorie cu toate geografiile, cu toate cronologiile ei. "Cultura trebuie să aibă, pe de o parte, o întorsătură directă şi imediată, o legătură spirituală cu poporul, chiar în popor şi pentru popor, de la început luînd fiinţă şi viaţă de la naţiune, întărind, la rîndul ei, sentimentul naţional şi înviorînd spiritul naţional pînă la sfîrşitul dezvoltării sale". Pe de altă parte, "dorul lăuntric şi înfloritor după o mai bună, mai nobilă şi mai înaltă înţelepciune a umanităţii în naţionalitate trebuie să fie tonul principal al oricărei culturi naţionale"[1]. Orice cultură, deci, trebuie să fie

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 27.

în acelaşi timp şi umanitară, şi naţională. Numai în acest mod cultura poate căpăta o adevărată însemnătate istorică, adică poate fi în stare să-şi întărească pentru totdeauna existenţa în omenire şi în naţiune. Iată, deci, în ce constă, după A. Hîjdeu, problema timpului nostru: "Să fii naţional în spiritul umanităţii, să fii umanitar în spiritul naţionalităţii"[1].

În cele din urmă putem spune că chiar şi puţinele cugetări ale lui A. Hîjdeu, inserate în paginile acestui paragraf, ni-l prezintă pentru epoca sa ca pe un gînditor ce şi-a pus clar o serie de probleme de filozofie şi filozofie a istoriei, intrînd prin tematica lor şi modalitatea de rezolvare nu numai în istoria gîndirii româneşti, dar şi a celei europene.

## § 7. Constantin Negruzzi

C. Negruzzi (1800–1865) s-a născut la Iaşi într-o familie de mici boieri. Primele cunoştinţe le capătă în casa părintească. Ajutat de "o memorie prodigioasă", tînărul Negruzzi însuşeşte fără mari eforturi mai multe limbi străine: cunoştea franceza, germana, rusa, greaca, latina, italiana, făcînd şi o serie de traduceri din autorii acestor literaturi (Voltaire, Hugo, Puşkin, A. Cantemir, Derjavin, Jucovski etc.). Era un adevărat enciclopedist versat în cunoştinţe istorice, politice şi filozofice. În timpul Eteriei se refugiază în Basarabia, unde face cunoştinţă cu marele poet rus A. S. Puşkin, care se afla în exil.

Întorcîndu-se la Iaşi (1823), C. Negruzzi ocupă diverse posturi în conducerea statului: "prezident al eforiei de Iaşi" (primar), ispravnic al acestui ţinut, "efor al şcoalelor din ţară", ministru al finanţelor, director al departamentului lucrărilor publice, capul visteriei etc. Ca om politic avea idei liberale şi făcea opoziţie guvernului. Împărtăşind năzuinţele maselor populare, se declară că e un om nou şi că "trebuie să

[1] *A. Hîjdeu*. Problema timpului nostru, p. 27.

meargă cu veacul înainte".

C. Negruzzi critică împreună cu prietenii săi A. Russo, V. Alecsandri, M. Kogălniceanu nedreptățile sociale: boierimea, justiția feudală, clerul. Abordînd problema raporturilor dintre popor, boieri şi domnitor, el avu curajul a spune, pe cînd palatul domnesc era considerat ca un soi de Buda nefailibil, un mare adevăr: poporul e mai puternic decît boierimea. Acel răspuns al domnului Al. Lăpuşneanu boierului Moțoc: "Proşti dar mulți", cuprindea, după spusele lui V. Alecsandri, "o adevărată revoluție socială"[1].

O influență puternică asupra spiritului liberal al opiniilor lui C. Negruzzi a avut-o opera lui Montesquieu. Drept confirmare a celor spuse poate servi lucrarea *"Elemente de dreptul politic"*, scrisă de C. Negruzzi în 1846 şi care înglobează ideile autorului cu privire la organizarea statală a societății.

Urmîndu-l pe Montesquieu, C. Negruzzi reliefează două forme principale de guvernămînt: republica (democratică şi aristocratică) şi monarhia, care poate fi "stîmpărată" şi despotică. Instruirea acestor tipuri de guvernare este pusă de C. Negruzzi în dependență de un şir de factori: teritoriu, climă, moravuri, obiceiuri etc. Sub aspectul valorilor morale democrația se bazează pe virtute, monarhia – pe onoare, iar despotismul – pe teamă. Față de regimurile despotice C. Negruzzi a avut o atitudine complet dezaprobatoare, considerîndu-le ca fiind corupte prin însăşi esența lor, iar conducătorii acestor state ca fiind "călăii popoarelor…carii după ce-şi plinesc urîta solie, pier, lăsînd o pomenire de blestemuri"[2].

Dezvăluind esența modului republican de conducere, C. Negruzzi subliniază că în republica democratică puterea este înfăptuită de întreg poporul, în cea aristocratică - de o

[1] *В. Александри*. Опере. – Кишинэу, 1959, vol. 4, p. 556.
[2] *К. Негруци*. Опере. – Кишинэу, 1980, p. 264.

parte a lui. În ambele forme, însă, poporului sau aristocrației îi aparține numai puterea legislativă. Puterea executivă şi cea judecătorească este înfăptuită "prin delegare". Cu toate acestea, spune C. Negruzzi, se poate afirma că poporul e stăpînitor, căci el face legile, iar magistrații ce le îndeplinesc sunt numai rînduiții săi[1]. C. Negruzzi admitea şi posibilitatea existenței unei republici federative, alcătuite din mai multe "mici republici". Fiecare dintre ele îşi are guvernul său, dar care îşi trimite "deputatul la o adunare obştească, numită dietă, sau congres", şi astfel se supune acestora. Manifestînd, însă, scepticism față de ocîrmuirea republicană în general, C. Negruzzi nu acceptă cu atît mai mult republicile federative, chiar şi pe cele realizate în Elveția şi Statele Unite ale Americii, considerînd că ele au adus multe nevoi şi primejdii[2]. Pentru a-şi îndreptăți această atitudine, C. Negruzzi încearcă să aducă un şir de argumente suplimentare. Astfel, el ține să sublinieze, îndeosebi, că sistemul republican, de rînd cu dominația principiilor morale, mai necesită şi existența multor altor factori, precum: "unitatea de vreme şi de loc pentru adunări; votul cu majoritatea glasurilor; alegerea magistraților; delegarea suveranității unor reprezentanți". Cel din urmă punct îi produce autorului "Elementelor…" cea mai mare îngrijorare, căci atunci "cînd pămîntul unei republici e prea întins şi împoporarea sa multă, poporul nu se poate aduna întreg ca să delibereze şi e silit a încredința autoritatea sa unui anumit număr de reprezentanți, care formează un fel de aristocrație şi prilegiueşte intrigi, cabale din partea pretendenților la reprezentație; pe de altă parte, provințiile unui stat mare nu au aceleaşi interese, aceleaşi

[1] *C. Negruzzi*. Elemente de dreptul politic. – În: *P. Cornea*, *M. Zamfir*. Gîndirea românească în epoca paşoptistă. – Bucureşti, 1968, p. 82.
[2] Ibidem.

obiceiuri, uneori nici aceeaşi limbă”[1]. Astfel, C. Negruzzi, asemenea lui Montesquieu, respingînd despotismul ca sistem de conducere nefiresc, nu acceptă nici principiile republicane, considerînd că ele sunt valabile numai pentru state foarte mici, unde poporul poate participa permanent la adoptarea deciziilor.

Cea mai bună formă de cîrmuire, după C. Negruzzi, este monarhia “stîmpărată”, numită şi “guvern reprezentativ”. “Aceasta nu e o monarhie, - *spune C. Negruzzi*, – de vreme ce nu este monarhul singur stăpînitor, ci o adevărată republică, ai cărui slujbaşi sunt supuşi unui cap, cărui îi zic rege, în loc de a-i zice consul sau prezident, dar care nu poate face decît aceea ce le învoieşte legea făcută cu concursul naţiei”[2]. Astfel, prin monarhia “stîmpărată” C. Negruzzi înţelegea monarhia constituţională de tip englez, în care domina legea şi cinstea, acestea asigurînd armonia socială.

Trăsătura fundamentală a monarhiei “stîmpărate” o constituie împărţirea puterilor, căci numai în asemenea condiţii pot fi realizate libertăţile politice: “Nu poate fi slobozenie acolo unde puterea legislativă, puterea împlinitoare (administrativă) şi puterea judecătorească sunt în mîinile unui singur ins, sau unite într-o singură adunare, or măcar împărţite între mai multe adunări deosebite, dar alcătuite numai din cetăţenii unei clase privilegiate ce au interese potrivite între ei, protivnice însă pentru rămăşiţa naţiei.”[3] Reieşind din cele spuse, C. Negruzzi face concluzia că nu este nici o deosebire între despoţie şi aristocraţie, căreia îi aparţine toată puterea, “căci nu e dovedit că un cetăţean era mai slobod sau mai fericit în republica Veneţiei sau în Turcia.” Cînd despotismul sau puterea de a face tot e în mîna unui monarh sau a unei aristocraţii,

[1] *C. Negruzzi*. Elemente de dreptul politic, p. 83.
[2] Ibidem, p. 82.
[3] Ibidem, p. 276 – 277.

cetățeanul în aceaşi măsură nu este liber.

Cu totul alte condiții de dezvoltare se creează în cadrul monarhiei constituționale ("stîmpărate"), fondate pe baza principiului de divizare a puterii, ce are menirea înfruntării abuzurilor, samavolniciilor. Într-un asemenea stat puterea legislativă se află în mîna domnitorului şi a unei camere alegătoare. Puterea administrativă este încredințată unor împuterniciți ai stăpînitorului, care activează numai în corespundere cu legea. Puterea judecătorească aparține unor magistrați inamovibili, unor persoane "trase din trupul poporului cu chipul prescris de lege şi nicidecum ea nu poate aparține corpului legislativ sau persoanei investite cu puterea executivă, căci de altfel legea s-ar putea schimba la voia lor"[1].

Caracterizînd cele trei puteri, C. Negruzzi intenționează a scoate în prim-plan factorii de importanță hotărîtoare pentru funcționarea lor eficientă. Astfel, el ține să sublinieze, în special, că, în acest scop, reprezentanții poporului, prin care se face "lucrarea puterii lejuitive" nu trebuie să uite că "sunt mai înainte decît toate înfățăşitori ai nației, că au a face treburile țării, iar nu ale lor şi că interesul particular trebuie să se stîrnească dinaintea interesului public" etc.

De rînd cu împărțirea puterilor, printre trăsăturile "de căpetenie" ale guvernului reprezentativ C. Negruzzi mai enumeră: "alegerea deputaților în fiecare ținut al țării de către toți cetățenii neatîrnați; votul anual pentru bir; aşezarea anuală a puterii de uscat şi de apă; alcătuirea populară a armiei, care trebuie să aibă tot un duh cu poporul şi cu cetățenii ce fac parte din ea…, pentru că avînd a intra în masa nației să nu-şi poată face interesele deosebite de ale nației şi să ajungă a fi unelte ale puterii; vremea adunării corpului legislativ şi a

[1] *C. Negruzzi*. Elemente de dreptul politic, p. 276.

ţinerii şedinţei sale; inviolabilitatea persoanei monarhului; responsabilitatea miniştrilor; siguranţa libertăţii individuale; dreptul la jăluire şi slobozenia teascului, care nu e altul decît dreptul jăluirii eczersat în alt chip”[1].

Suportînd două exiluri (în 1838 şi 1844) şi cunoscînd foarte bine rigorile cenzurii oficiale, care iubea “a găsi pete în soare şi a iscodi clenji”, C. Negruzzi insista în mod deosebit asupra necesităţii respectării celei din urmă trăsături a monarhiei “stîmpărate”: “Tot cetăţeanul trebuie să poată înfăţoşa corpului lejuitiv tînguirile sale, observaţiile sale întru ce îl priveşte personal, întru tot ce interesează un clas de cetăţeni pentru ca deputaţii ţării să ceară şi să capete de la puterea împlinitoare îndreptăţire răului de care se jăluiesc, să-l îndrepte ei înşişi prin legi. Tot cetăţeanul să-şi poată obşti prin canalul jurnalelor observaţiile şi tînguirile sale pentru ca naţia luată de marturi să poată cunoaşte dacă jăluitorul are dreptate sau nu.”[2] Iar în statele mari, “unde e cu neputinţă cetăţenilor să se poată aduna, libertatea teascului e singur mijlocul ce ei au a se lumina şi a se concentra asupra intereselor lor”. În general, conchide C. Negruzzi, “oriunde este guvern reprezentativ, fie stat mare sau mic, libertatea teascului e neapărată, căci fără ea acest guvern e nedesăvîrşit”[3].

Pe lîngă trăsăturile sus-numite ale monarhiei “stîmpărate”, C. Negruzzi mai enumeră şi un şir de alţi factori importanţi, de care depinde soarta oricărui stat: “învoirea intereselor religioase, comerciale, industriei agricole, bogăţia sau sărăcia naţiei, năravurile, deprinderile; raporturile cu naţiile vecine, puterea acestora, duhul lor pacinic, sau războinic, interesele lor bine sau rău înţelese; întîmplările neprevă-

[1] *C. Negruzzi*. Elemente de dreptul politic, p. 273 – 277.
[2] Ibidem, p. 277.
[3] Ibidem, p. 89.

zute”[1]. O deosebită importanță acordă C. Negruzzi factorului moral în viața statului. Dacă Montesquieu apela mai mult la cinstea miniştrilor, apoi gînditorul român insista la o responsabilitate egală pentru comportare, atît din partea cîrmuitorilor, cît şi din partea celor supuşi, căci “dacă ocîrmuitorii şi ocîrmuiții îşi tind – ca să zic aşa – unul altora curse, dacă îşi pîndesc greşelile respective şi se grăbesc a se folosi de ele, unii pentru a-şi întinde puterea, alții spre a o răsturna, dacă dreptatea şi cinstea nu vor struni pe de o parte ambiția şi pe de alta patimile drept, fie monarhie, sau republică, statul aleargă spre despotism sau spre anarhism, adică spre pieirea sa"[2]. Or, C. Negruzzi avea frică de despotismul cîrmuitorilor în aceeaşi măsură ca şi de revolta gloatei. Totuşi, în caz de conflict, el îi socotea mai vinoveți pe cîrmuitori decît pe supuşi, căci “puterea ştie unde merge, poporul nu ştie unde îl mînă”[3].

Lucrarea lui C. Negruzzi “Elemente de dreptul politic” permite să fie dezvăluită într-o măsură mai deplină atitudinea autorului față de căile de transformare a orînduirii existente. Pornind de la teoria “dreptului natural” şi a “contractului social” în stabilirea relațiilor dintre domnitori şi supuşi, C. Negruzzi menționa că în caz de încălcare a contractului de către una din părți “nu e altă mîntuire într-un stat despotic, decît cuțitul şi revolta, iar în staturile reprezentative există alte mijloace, mai paşnice. Camera reprezentaților nației, insuflată de duhul patriotismului, poate a le găsi”[4]. Dacă însă camera deputaților nu-şi îndeplineşte datoria, “legea soțială este călcată şi puterea face dreptul, pentru că legea firească învoieşte a se împotrivi cineva puterii cu puterea”. În continuare gînditorul menționează că “concluzia aceasta este tristă, dar adevărată:

[1] C. Negruzzi. Elemente de dreptul politic, p. 84.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem, p. 86.

din norocire e rareori trebuință a se întrebuința”[1].

Din cele relatate devine clar că C. Negruzzi, acceptînd violența, în nici un caz nu dorea totuşi s-o transforme într-o normă de soluționare a problemelor sociale. Aşadar, dacă o parte din iluminiştii moldoveni (A. Hîjdeu etc.) admitea dreptul supuşilor la răscoală numai împotriva monarhului despot şi a aristocrației, apoi C. Negruzzi apare în rezolvarea acestei probleme mai radical. El extinde dreptul la răzvrătire chiar şi împotriva celui mai solicitat mod de cîrmuire – “guvernului reprezentativ”, împotriva oricărei forme de stat, în cazul încălcării contractului social, legii naturale. Spre deosebire de Gh. Asachi şi alți iluminişti, care au condamnat evenimentele revoluționare din martie 1848 din Moldova, au calificat acțiunile celor care au participat la ele ca fiind “vrednice de osîndă”, C. Negruzzi admiră luptătorii de la 1848, în special pe curajoasa revoluționară din Valahia Ana Ipătescu, “care cu arma în mînă îmbărbătează norodul, se pune în fruntea lui şi scapă pe aleşii poporului de complotul unor ticăloşi parveniți, ce vroiau să stingă în noaptea despotismului Steaua României abia răsărindă”[2]. Cu toate că n-a participat la evenimentele din 1848, el apreciază mai tîrziu anul 1848 ca “priincios libertății popoarelor”[3]. Încercarea de a justifica răscoala l-a apropiat pe C. Negruzzi în măsură considerabilă de aripa paşoptiştilor revoluționari – A. Russo, V. Alecsandri, N. Bălcescu etc., care s-au pronunțat clar pentru lichidarea orînduirii existente pe calea răscoalei populare, “căci cei ce prin sîluire fac nelegiuiri, prin sîluire pier…şi sabia domnului e în mîna norodului…”[4].

Din cele relatate se impune concluzia că C. Negruzzi şi alți iluminişti moldoveni (I. Tăutu, A. Russo etc.) au fost

[1] *C. Negruzzi*. Elemente de dreptul politic, p. 86.
[2] *К. Негруци*. Опере, p. 274.
[3] Convorbiri literare. – Iaşi, 1867.– 1 mai.– Nr. 5.
[4] *A. Russo*. Opere. – Chişinău, 1989, p. 152.

cunoscători ai scrierilor lui Montesquieu, J.–J. Rousseau etc., angajîndu-se activ în polemica timpului cu privire la problema formelor de guvernămînt şi căutînd să determine cele mai potrivite forme de stat pentru condiţiile istorice respective din Moldova.

## § 8. Alecu Russo

A. Russo (1819–1859) a trăit o viaţă scurtă şi zbuciumată, trecînd "ca un meteor de abia zărit pe cerul patriei sale". Dar putem spune cu toată fermitatea, aşa cum o făcuse V. Alecsandri la cîţiva ani la moartea prematură a scumpului său prieten, că "numele lui creşte cu timpul şi străluceşte glorios".

A. Russo s-a născut la Chişinău la 17 (29) martie 1819, în familia boierului Ianku Russu. Primele cunoştinţe le capătă acasă cu un dascăl grec. În 1829 – 1835 îşi face studiile la Institutul de învăţătură al lui Francois Naville din satul Vernier de lîngă Geneva. Aici tînărul Russo se îmbogăţeşte cu o vastă cultură umanistă, se pătrunde de generoasele idei ale iluminismului, devenind, cum spunea singur, un "republican elveţian convins". După terminarea Institutului pleacă la Viena, unde face practica într-o casă de comerţ turcească. Se vede, însă, silit să părăsească imperiul austriac pentru a adera la idealurile republicane, exprimate în poeziile *"Moartea lui Alibaud"* şi *"Epitaful lui Alibaud"*[*].

La sfîrşitul lui 1836 se întoarce în ţară şi se stabileşte la moşia tatălui său din Dorna. În 1841 A. Russo lucrează în calitate de asesor la judecătoria din Piatra-Neamţ, iar din 1844 vine la Iaşi, unde se ocupă cu avocatura. Aici stabileşte relaţii strînse cu conducătorii mişcării literare-politice înaintate de M. Kogălniceanu, V. Alecsandri, C. Negruzzi ş.a., încadrîn-

[*] Louis Alibaud, revoluţionar francez care atentase la viaţa regelui Ludovig Filip.

du-se alături de ei în lupta împotriva regimului despotic al lui M. Sturza. În 1848 A. Russo participă la revoluția din Moldova. După înăbuşirea mişcării revoluționare, împreună cu alți tineri apucă calea exilului. Pleacă mai întîi în Bucovina, iar apoi în Transilvania şi Paris. La începutul anului 1851, sub domnia lui Grigore Ghica, A. Russo se întoarce în țară ocupîndu-se din nou cu avocatura şi activitatea literară.

Scurta sa viață A. Russo şi-a consacrat-o totalmente luptei cu nedreptățile orînduirii feudale, ale celor "mari şi puternici", care au toate zilele spre a se îngrăşa din asupririle poporului[1]. O adevărată revoltă provocase în rîndurile boierimii reacționare piesa *"Jicnicerul Vadră sau Provincialul la Teatru Național"*, care s-a jucat la 25 februarie 1846. Chiar şi după ce trecuse o cenzură religioasă, într-însa se mai conțineau atacuri la adresa ciocoilor, chemare la luptă împotriva boierilor. De cuvintele rostite de un țăran: "***De la Dunăre la Carpați***,/ ***Suge țara guleraţi***, /***Din Focşani la Dorohoi***, /***Țara-i plină de ciocoi***" fu alarmat însuşi domnitorul Moldovei Mihai Sturza. A doua zi după premiera piesei (pe scena teatrului din Iaşi) A. Russo este arestat şi dus în fața ministrului de interne, care-i apostrofează în felul următor: "Domnule, domnia ta vrea să răzvrăteşti țara!… Domnia ta ai scris o bucată care atacă orînduiala publică şi întocmirea țării. Vasăzică, domnia voastră, domnilor, nu voiți să vă astîmpărați şi să trăiți fără de a tulbura orînduiala!"[2] După cum vedem, cuvintele ministrului erau adresate tuturor prietenilor lui A. Russo. M. Sturza începuse o adevărată campanie de represii împotriva tinerimii cu idei radicale. Astfel, în 1844 este suprimată revista "Propăşirea", urmată de surghiunirea lui M. Kogălniceanu şi C. Negruzzi. În februarie 1846 el gă-

[1] *A. Russo*. Opere. – Chişinău, 1989, p. 152.
[2] Ibidem, p. 256.

seşte prilej să-l pedepsească şi pe A. Russo, acesta fiind închis la schitul Soveja din munţii Vrancei "ca un răzvrătitor al orînduielii publice din ţara sa". În închisoare A. Russo îşi aseamănă soarta sa cu soarta exilaţilor politici din Siberia, ce s-au pomenit acolo tot pe "temeiul unei legi care nu are fiinţă"[1]. Iar în scrisoarea adresată lui V. Alecsandri întemniţatul mărturiseşte că "toţi cei ce poartă numele de Russo sunt destinaţi a fi persecutaţi: omonimul meu Jean Jacques au pătimit mult în viaţa lui! Ce asemănare magulitoare pentru mine!"[2] Toate acestea scot în evidenţă cît se poate de profund caracterul despotic al regimului lui M. Sturza, în care "legea e numai pentru unii şi ceilalţi sunt scutiţi de subt ascultarea ei". În asemenea condiţii nu mai poate fi vorba în general despre existenţa vreunei legi. Domină bunul plac al celor bogaţi. Acolo, însă, unde nu e lege, nu se cunoaşte nevoia ei, libertatea a pierit "şi fericirea e stinsă… caci atuncea asuprirea, nevoile, necazurile şi sărăcia izvorăsc în lume, atuncea lumea se împarte în săraci şi bogaţi, în stăpîni şi robi, flămînzi şi îmbuibaţi"[3]. Această polarizare socială, spune A. Russo, pune lumea "în cumpănă de pieire", constituie cauza nemulţumirilor, răzvrătirilor maselor. Şi liniştea nu se va stabili decît atunci cînd nu se va călca dreptul altuia, cînd legea va apăra de nedreptate, dar nu va "apăsa pe sărmanul în folosul bogatului"[4].

Condamnînd nelegiuirile societăţii contemporane, A. Russo totdeauna a fost de partea poporului truditor, care a trăit veşnic robind şi de viaţa, munca, sărăcia căruia toţi îşi bat joc. El este mirat de Proiectul Constituţiei lui I. Tăutu, care "tace cu totul în privinţa sătenilor", subliniind că "poporul e stîlpul ţării…

[1] *A. Russo*. Opere, p. 252.
[2] Ibidem, p. 300.
[3] Ibidem, p. 151.
[4] Ibidem, p. 153.

fiecare părticică de pământ e vărsată cu sîngele lui."[1]

O mărturie a umanismului, democratismului lui A. Russo este şi atitudenea lui faţă de starea de robie a ţiganilor. Asemenea lui V. Alecsandri, M. Kogălniceanu, N. Bălcescu şi altor iluminişti, el a salutat eliberarea ţiganilor (1844, 1855), sperînd că această dezrobire "ne va aduce la dezrobiri, la lichidarea "robiei albe", adică a rămăşiţelor şerbiei ţărăneşti. Acest gînd a servit drept motiv pentru suspendarea jurnalului "România liberă" fondat de Alecsandri, avîndu-l printre colaboratorii săi şi pe A. Russo.

Părtaş al mişcării paşoptiste, A. Russo era convins că nedreptatea socială instaurată de "asupritorii pămîntului" va putea fi doborîtă numai prin intermediul revoluţiei populare ţărăneşti. Ca şi marele J.-J. Rousseau, el a proclamat dreptul poporului la răscoală, "căci cei ce prin siluire fac nelegiuiri, prin siluire pier… şi sabia domnului e în mîna norodului"[2]. Constatînd că "paharul fărădelegii s-a umplut peste margine", A. Russo cheamă poporul să-şi ridice capul strivit şi să nimicească toate instituţiile făcute cu "strîmbătate": "Biruie-ţi durerea, e vremea să ieşi din amorţire… toate popoarele s-au mişcat… căci furtuna mîntuirii a început"[3].

Meditînd asupra cauzelor "sîngeroaselor întîmplări" de la 1848 şi 1849, A. Russo respinge aspiraţiile savanţilor străini, în primul rînd ale celor francezi, "de a lega toată mişcarea omenirii de înrîurirea franceză", de a vedea în ea numai "o urmă a gîlcevilor filozofice şi revoluţionare ale Parisului". Cauza acestor războaie el o vede în inima neamurilor: "Întinderea ideilor moderne îi mărginită pe ţărmurile Dunării, îi mărginită în puţinele capite din treptele de mai sus, iar lupta a

[1] *A. Russo*. Opere, p. 163.
[2] Ibidem, p. 152.
[3] Ibidem, p. 167.

pornit din bordeie”[1].

A. Russo consideră revoluțiile nu numai ca fiind admisibile, dar ca o lege a dezvoltării societății, “zile mari” ale popoarelor, în care îşi răscumpără veacuri de chinuri, “ziua dreptății”, “furtuna mîntuirii”. Revoluțiile mişcă societatea înainte, spre desăvîrşire, căci “fiecare revoluție trebuie să nască un adevăr, şi fiecare criză, prin care a trecut omenirea, a produs un bine sau germenele unui bine”[2].

Adept convins al mijloacelor revoluționare de lichidare a societății feudale, A. Russo participă activ împreună cu prietenii săi C. Negruzzi, V. Alecsandri, N. Bălcescu ş.a. la mişcarea revoluționară din Principate. După înfrîngerea revoluției din Moldova îl aflăm la 15–16 mai pe Cîmpia Libertății (Blaj) la grandioasele manifestări ale transilvănenilor, iar mai apoi pleacă la Braşov, unde împreună cu alți activişti semnează două documente importante: *“Principiile noastre pentru reformarea patriei”* şi *“Proclamația partidei naționale din Moldova”*. E necesar să fie relevat mai ales articolul 2 al primului document, prin care se prevedea lichidarea boierescului şi a tuturor celorlalte îndatoriri ale țăranilor față de moşieri, împroprietărirea țăranilor cu pămînt fără nici o despăgubire. Această cerință a exprimat cea mai radicală revendicare a întregii mişcări revoluționare din Principate. Menționăm că Proclamația de la Islaz, alcătuită şi prin concursul lui N. Bălcescu, în articolul 13 prevedea şi ea împroprietărirea țăranilor cu pămînt, însă cu despăgubirea proprietarilor. Ideile autorilor “Principiilor noastre pentru reformarea patriei” cu privire la împroprietărirea sătenilor erau în deplină concordanță cu ideile democraților revoluționari din Rusia[3],

[1] *A. Russo*. Opere, p. 119.
[2] *A. Russo*. Scrieri postume, p. 148.
[3] *Чернышевский Н. Г*. Полное собрание сочинений,т. XIII, p. 188.

constituind o expresie directă a intereselor țăranilor.

Cu o nespusă bucurie a primit A. Russo vestea despre biruința revoluției în Muntenia. Exprimîndu-şi acest sentiment, el îi scria la 4 iulie 1848 lui N. Bălcescu: "Vivat! Victorie! Sunt mîndru de voi ceilalți şi gloria revoluției voastre se răsfrînge şi asupra tuturor românilor! Încă o dată, vivat şi glorie!… Sărută steagul din partea mea."[1]

Convins ferm că revoluția va aduce libertate celor asupriți, A. Russo avea şi unele temeri în privința faptului cum se va folosi poporul de această libertate. El preîntîmpină masele să nu admită ca libertățile obținute prin luptă să fie puse în slujba intereselor falşilor patrioți, adică a unei noi birocrații: "Opriți birocrația de a deveni o putere despotică, căci ea nu trebuie să fie decît servitoarea publicului care o plătește"[2]. Pe de altă parte, A. Russo se neliniştea şi de faptul că morala decăzută a societății, nivelul infim de culturalizare a maselor le pot face să identifice libertatea cu anarhia, să abuzeze de libertate, recurgînd la metode inumane de rezolvare a problemelor, precum sunt cele teroriste. Iată de ce el scria că libertatea în mîna mulțimii este o armă cu două tăişuri. O societate civilizată nu poate concepe libertatea decît fiind identică cu respectarea legilor. Reieşind din cele expuse, A. Russo conchide că libertatea absolută este imposibilă fără o deplină transformare a neamului omenesc, că "numai atunci omenirea va hlădui în bine, cînd caritatea evanghelică îşi va relua locul ce i se cuvine în organizarea societăților"[3]. Or, pentru triumful libertății este nevoie de o revoluție nu numai în sfera social-politică, dar şi în sfera culturii, conştiinței oamenilor.

Încercînd să găsească modelul unei orînduiri sociale

[1] *A. Russo*. Opere, p. 301, 302.
[2] Ibidem, p. 294.
[3] Ibidem, p. 295.

ideale, A. Russo adesea opunea societăţii contemporane, ca şi J.-J. Rousseau, tabloul idilic al stării naturale, cînd "în vremea veche … de demult, demult … tot omul trăia fără stăpîn şi umbla mîndru, fără să-şi plece capul la alt om; cînd umbra văilor, pămîntul şi aerul ceriului era deschis tuturora…, cînd fiecare om era slobod"[1]. Dar A. Russo era ferm convins că progresul societăţii ţine nu de întoarcerea ei înapoi la starea naturală, ci de lichidarea deplină a feudalismului. Idealul lui este societatea, în care poporul va răsturna jugul tiraniei, va da jos legile despotice şi nedreptatea, va realiza ideile înaintate ale epocii: omenia, demnitatea, cinstea; marile lozinci republicane: libertatea, egalitatea, fraternitatea, adică în care "toţi fiii ţării vor trăi bine". A. Russo ţine, însă, să explice în continuare că acest lucru va deveni posibil numai în condiţiile cînd egalitatea în faţa legii va fi întărită prin egalitatea de mijloace materiale. Astfel, el spune: "Legea dreptăţii e frăţia şi ce fel de frăţie poate fi între uliul şi prada lui, între răpitul şi răpitor, între dreptul şi nedreptul."[2] Cu alte cuvinte, A. Russo preîntîmpină de la proclamarea formală a principiilor republicane, se pronunţă pentru realizarea lor în sensul adevărat al cuvîntului.

Despre necesitatea organizării tuturor instituţiilor statale conform principiilor ce stau la baza republicii se vorbeşte şi în "Principiile noastre pentru reformarea patriei". Prin punctul 5 acest document declară de asemenea Unirea Principatelor şi crearea unui stat independent al românilor. Lichidarea dreptului de şerbie, eliberarea de sub jugul Porţii Otomane şi cel ţarist, unirea Principatelor au constituit trei mari probleme pe care au tins să le rezolve revoluţionarii de la 1848.

Crearea statului naţional unic a fost concepută de

[1] *A. Russo*. Opere, p. 149, 153.
[2] Ibidem, p. 151.

A. Russo ca fiind legată organic de stabilirea unei depline egalităţi a tuturor naţionalităţilor ce trăiau pe teritoriul lui. Adevăraţii patrioţi ai timpului, iluminiştii moldoveni au dus o luptă necontenită pentru renaşterea conştiinţei naţionale, pentru cultivarea adevăratului simţ al patriotismului. Ei şi-au dat însă bine seama că acesta este un proces destul de complicat şi în conceperea multora poate căpăta o nuanţă eronată. De felul acesta, spune A. Russo, sunt aşa-numiţii "falşii patrioţi", care nu au alte principii decît interesul personal, altă profesie de credinţă decît noi prin noi şi pentru noi. Aceştia sunt acei, care nu cred, de fapt, nici în popor, nici în libertate, dar se acoperă cu haina patriotismului în zilele de luptă. Şi dacă adevăraţii patrioţi umăr la umăr cu poporul luptă să răstoarne legile despotice, instituţiile nedrepte, apoi falşii patrioţi "se îndeasă" numai la paradă, grăbindu-se să apuce partea cea mai mare. Ei sunt aristocraţi ascunşi în zdrenţele demagogiei, ei sunt înşelătorii, instigatorii popoarelor, masca egoismului în timpurile de mari primeniri în societate[1].

Drept fals a fost apreciat de A. Russo şi patriotismul degenerat în şovinism. De un asemenea val de patriotism, observă gînditorul nostru, fusese cuprinsă în vîltoarea evenimentelor din 1848 mai ales Ungaria, deviza căreia devenise: libertate, frăţie maghiară sau moartea, iar strigătul maghiarilor "Ellyen sabuciag!" însemna lanţuri pentru toate popoarele conlocuitoare. A. Russo simţise pe pielea proprie ce înseamnă libertate maghiară. Aflîndu-se în Transilvania, după înfrîngerea revoluţiei din Moldova, el este arestat de autorităţile maghiare din cauza că susţinea minorităţile naţionale de aici în lupta pentru a căpăta drepturi egale. După cum e ştiut, aceste aspiraţii ale românilor, croaţilor, slavilor, cehilor etc. din Ungaria au fost ignorate de unii conducători (printre aceş-

[1] *A. Russo*. Opere, p. 291.

tia a fost şi Kossut) ai mişcării revoluţionare de aici. Fiind un promotor consecvent al egalităţii naţionale, A. Russo nu putea nicidecum să se împace cu o asmenea stare a lucrurilor. Politica de înjosire a unor popoare în favoarea altora a fost caracterizată de A. Russo ca fiind de natură imperială şi în deplină contradicţie cu modul republican de guvernare. "Maghiarismul … vizează imperiul lui Atila… pentru aceasta trebuie ca celelalte popoare să-şi uite originea, limba mamelor, să-şi forţeze hotarele lor naturale şi obiceiurile lor ca să se maghiarizeze"[1]. Politica imperială, observă în continuare A. Russo, se sprijină pe puterea administrativă cu tunuri şi cu spînzurători, dar nu pe libertate.

A. Russo propunea ca adevăratul caracter al unui sistem, adevărata "mărime" a liderilor naţionali, a patrioţilor să fie determinată nu prin promisiunile făcute, ci prin capacitatea acestora de a aduce fericire tuturor popoarelor convieţuitoare pe o "moşie" (patrie – *M. B.*) sau alta prin iscusinţa de a stabili "binele comun". Iar acestea din urmă se vor realiza numai atunci cînd maxima biblică "Nu face altuia ceea ce n-ai voi să-ţi facă ţie" va deveni normă de conduită pentru fiecare din noi, program etic al societăţii, formulă a democraţiei ei, cînd vor fi, deci, respectate reciproc interesele tuturor, căci numai aşa ele pot să-şi îndeplinească funcţia de a "lega pe oameni", de a uni popoarele. "Fondaţi programul libertăţii pe această bază simplă şi nu va mai exista duşmănie între naţii, nici ură între oameni. Nu ziceţi: "Fiecărui patria sa", dar ziceţi: "Tuturor aceeaşi patrie"[2].

Marea dragoste faţă de poporul şi cultura românească au fost îmbinate în creaţia iluminiştilor moderni cu respectul sincer faţă de alte popoare. Lor le-a fost străin simţul exclusi-

[1] *A. Russo*. Opere, p. 302, 303.
[2] Ibidem, p. 293.

vităţii naţionale. “Exclusia”, spune A. Russo, nu are simpatiile noastre, căci ea împiedică propăşirea naţiei, o ţine în obezile înapoierii. “De mult ce ne vom lăuda, de mult ce vom huli celelalte neamuri, românii vor socoti că sunt buni şi mari din născare şi se vor acufunda iarăşi în somnul lor adînc”[1].

Împărtăşind ideea egalităţii naţionale, A. Russo a condamnat războaiele de cotropire, ciocnire dintre popoare, dîndu-şi bine seama că acestea nasc numai nenorociri şi se termină cu mari catastrofe. El dezvăluie un aspect foarte important al rădăcinilor ciocnirilor interetnice, menţionînd că ele se află în setea domnitorilor şi a boierilor de a-şi prelungi domnirea şi puterea. Cu acest scop ei şi-au zis să nu lase popoarele noastre în pace, căci pacea deşteaptă gîndirea, iar gîndirea mînă la fapte, au ridicat stăvile, au semănat ura, au împins neamurile unele asupra altora şi neamurile se duşmăniră între ele, dar nu spre folosul lor, ci spre folosul asupritorilor pămîntului, cei din urmă fiind agitaţi de falşii patrioţi, care tulbură conştiinţa concetăţenilor[2]. Popoarele de la sine, accentuează A. Russo, n-au motive de a se învrăjbi. “Toate popoarele au asemănare între ele, căci au aceleaşi suferinţe, ele au instincturi generoase. Ură şi blestem asupra celor ce înşală popoarele”[3].

Propăşirea patriei, îmbunătăţirea situaţiei maselor largi de oameni a fost concepută de A. Russo numai în condiţiile păcii, libertăţii – cel mai scump lucru din lume, spre care tind toţi oamenii, toate popoarele. Libertatea, sau, după Russo, “slobozenia” este dublă: “cea dinlăuntru şi cea din afară”. Libertatea externă înseamnă independenţa, neatîrnarea patriei, în care ne naştem şi care ne hrăneşte, “de subt biruirea ori-

[1] *A. Russo*. Opere, p. 74, 183.
[2] Ibidem, p. 154 – 155.
[3] Ibidem, p. 292.

cărei alte ţări şi împărăţii”[1]. Condamnînd cu vehemenţă viaţa în robie, A. Russo a chemat poporul să se ridice împotriva tuturor duşmanilor ţării, care o impun la angajamente înjositoare. “Mai bine muriţi prin sabia lui decît să fiţi privitori impilariei şi ticăloşiei ţării voastre! … muriţi mai bine slobozi, decît să trăiţi în robie şi ocară”[2]. Totodată, e necesar să menţionăm că A. Russo a conceput eliberarea naţională numai în legătură organică cu cea socială. Iată de ce spunea că libertatea externă şi cea internă sunt surori şi ele nu pot trăi una fără alta.

În încheiere menţionăm că toate aspiraţiile lui A. Russo au fost orientate spre schimbarea radicală a situaţiei poporului truditor, democratizarea orînduirii sociale, spre stabilirea păcii interetnice, propăşirea neamului nostru prin îmbinarea armonioasă a intereselor tuturor popoarelor conlocuitoare, prin culturalizarea maselor, purificarea morală a societăţii. Anume aceste căutări rămîn a fi povăţuitoare şi pentru noi.

## § 9. Vasile Alecsandri

V. Alecsandri (1821–1890) s-a născut la Bacău într-o familie de boiernaşi. Primele cunoştinţe le capătă de la dascălul Gherman Vida. Între anii 1828 – 1834 este trimis la Iaşi, la pensionul Cuenim, unde învaţă limbile franceză, greacă şi “ceva istorie şi geografie”. Mai apoi, împreună cu alţi fii de boieri, V. Alecsandri pleacă să-şi continue studiile la Paris. Aici studiază profund literatura antică grecească şi latină, îi citeşte cu nesaţ pe scriitorii francezi Hugo, Merime, Voltaire, Montesquieu etc.

Întors acasă (1839) împreună cu prietenii săi C. Negri, N. Docan ş.a., Vasile Alecsandri se include în activitatea obştească: participă la manifestările politice, la mişcarea revolu-

[1] *A. Russo*. Opere, p. 151.
[2] Ibidem, p. 158.

ționară din Principat, colaborează la diferite organe ale presei etc. În 1859 ajunge pentru scurtă vreme ministru de externe în guvernul Principatelor unite şi depune mari eforturi pentru ca actul unirii să fie recunoscut de Marile Puteri europene.

Spre sfîrşitul vieții V. Alecsandri se retrage din activitatea politică, dar nu se dezice de ideile progresiste ale paşoptiştilor. El continuă prin opera sa lupta pentru îmbunătățirea vieții poporului, pentru democratizarea țării.

Concepțiile lui V. Alecsandri s-au format sub influența simțitoare a ideilor Marii revoluții franceze şi a iluminiştilor francezi. După cum ne mărturiseşte însuşi gînditorul, moldovenii, care învățau în această țară cu cultură înfloritoare şi bogate tradiții revoluționare, se întorceau liberi-cugetători, republicani înflăcărați, admiratori ai "sfintei treimi: Libertății, Egalității, Frăției". Dar izvorul principal în determinarea poziției sale l-a constituit, desigur, "trista realitate" din Moldova. Întors din străinătate, Alecsandri, ca şi prietenii săi Russo, Kogălniceanu etc., fu zguduit de situația socială din țară: "Libertatea lănțuită cu însăşi mîna domnitorului… egalitatea turtită, sărmana! sub un nămol de prejudețe monstruoase, un nămol atît de mare, atît de greu, cît ar trebui un cutremur social ca să-l răstoarne, să-l risipească".

Lupta cu infama realitate a societății feudale a stat în centrul atenției lui V. Alecsandri pe parcursul întregii sale vieți. El a reuşit să facă un tablou larg şi viu al abuzurilor, desfrîului, barbariei ce domina în Moldova în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Cruda nedreptate este profund redată în descrierea ierarhiei sociale ce se stabilise pe atunci. După spusele lui V. Alecsandri, în vîrful ei se află "un domn cu topuzul în mînă şi cu legea sub picioare, pe treptele acestei scări o boierime ghiftuită de privilegiuri, bucurîndu-se de toate drepturile, pînă şi de legalități, şi scutită de orice îndatoriri

către ţară; alături de acea boierime un cler[1] ai cărui şefi…se desfătau într-o viaţă de lux, trîndavă şi scandaloasă; iar jos, în pulbere, o gloată cu cebricea plecată sub toate sarcinile! Sus puterea egoistă, jos şerbia şi mizeria fără protecţie, şi totul mişcîndu-se într-o atmosferă neguroasă de ignoranţă, de superstiţii, de lăcomie şi de frică"[2]. Această stare a lucrurilor nu permitea, desigur, nici păturilor conducătoare să-şi trăiască viaţa în linişte, căci ea putea duce la o explozie revoluţionară. Frica boierimii de o posibilă rebeliune, de reforme radicale este redată cît se poate de clar de postelnicul, care în piesa "*Laşii în carnaval*" îi vorbeşte soţiei sale: "Acum lumea s-au deschis…s-au deschis peste măsură. Acum toţi vreau să fie deopotrivă, zicînd că toţi sunt de o făptură: cu ochi, cu nas, cu gură…şi că nici unul nu-i coborît cu hîrzobul din cer. Auzi vorba! Deopotrivă! Dacă se potriveşte…eu să fiu tot una cu un ciocoi…şi tu ce eşti cucoană protipendă, să fii tot una c-o jupîneasă din casă!…Ah, soro, în rele vremi am ajuns!… Numai Dumnezeu să-şi aibă milă de noi, că toate merg pe dos!"[3] Piesa lui Alecsandri lovea în toţi acei ce nu doreau să se formeze o opinie publică care ar fi condamnat faptele lor. După spusele autorului, "personajul lui Tache Lunătescu i-a supărat în acelaşi mod, cum poate supăra o oglindă pe un om urît la faţă şi defectuos la trup"[4]. Mai cu seamă a produs scandal scena păpuşelor din actul 3, în care se spunea:

*"Într-a păpuşilor ţară,*
*La mulţi cinstea-i chiar de ceară;*
*Cît ruşfetul se iveşte,*

[1] V. Alecsandri îl detaşează din acest tablou trist pe mitropolitul Veniamin, care a fost expresia cea mai pioasă şi mai fidelă a moralei creştine.
[2] *V. Alecsandri*. Opere. – Chişinău, 1959, vol. 4, p. 538 – 539.
[3] Ibidem, vol. 2, p. 92-93.
[4] *V. Alecsandri*. Publicistică, scrisori. – Chişinău, 1968, p. 46.

*Cinste-ndată se topeşte!*
*Unii vrednici patrioţi*
*Dar mai vrednici patri-hoţi,*
*Latră, urlă furios*
*Pîn-ceapucă vreun os.*
*În cea ţară de păpuşi*
*Tîlharii poartă mănuşi*
*Şi se jură pe dreptate*
*Că li-s mîinile curate."*[1]

Versurile citate i-a revoltat într-atîta pe cei de la cîrma ţării, încît a doua zi s-a "ţinut sfat tainic la curte spre a lua măsuri în contra tendinţei revoluţionare a tinerimii şi spre a se înfrîna pe autorul piesei"[2].

Demascînd nedreptăţile sociale, V. Alecsandri a luat apărarea celor obidiţi, care nu aveau decît "numai un topor". Cu durere în suflet el descrie soarta amară a poporului truditor, care "se pierdea în umbră, în părăsire, în ignoranţă": "Poporul şerbit boierescului, poporul pe capul cărui toţi erau stăpîni, tîrgovnici, revizori, sameşi, ispravnici, judecători, miniştri, domn, sultan şi împărat! Poporul, supus la supliciul fumului prin temniţe, expus la toate capriciile crude ale soartei, la toate mizeriile morale şi fizice, plecat la toţi, fie indigeni sau străini, sărăcit, înjosit, cuprins de groază din copilărie pînă la moarte, şi neapărat de lege nici măcar în contra crimelor!"[3].

Cu aceeaşi profundă compătimire V. Alecsandri caracterizează starea de robie a ţiganilor, care erau "proprietatea monstruoasă a statului, boierilor şi chiar a sfintei biserici",

[1] *V. Alecsandri*. Opere, vol. 2, p. 126-127.
[2] *V. Alecsandri*. Publicistică…, p. 47.
[3] *V. Alecsandri*. Opere, vol. 4, p. 537-538.

erau vînduți ca vitele, despărțiți cu violență de părinții şi de copii lor, schingiuiți crud, puşi în obezi, în zgardă de fer cu coarne, purtînd zurgălăi. Țiganii reprezentau cel mai infiorător tablou al sclaviei negre, precum țăranii reprezentau şerbia albă. Schingiuirea țăranilor şi a țiganilor făcea parte din ocupația zilnică a proprietarilor, fiind o prerogativă a lor. Toate acestea îl conduc pe V. Alecsandri la concluzia că "simțirile moderne", care aveau rădăcini adînci în țările Occidentului: omenia, libertatea, egalitatea etc. erau doar litere moarte pentru Moldova.

Problema libertății a rămas dominantă în întreaga operă a lui V. Alecsandri. În 1844 el salută dezrobirea țiganilor de pe moşiile mănăstireşti şi scrie poezia *"Dezrobirea țiganilor"*, în care acest eveniment este conceput ca un pas important spre viitorul luminos al țării:

*"O! Moldovo, țară mîndră! Tu, ce dai sfînta dreptate!*
*Brațul tău ce sfarmă astăzi un jug aspru de robie,*
*Ție însăți pregăteşte viitor de libertate!"*

În *"Istoria unui galben"* V. Alecsandri spune prin gura galbenului că "nimic pe lume nu e mai scump şi mai slăvit decît libertatea; ea este darul cel mai neprețuit ce l-a dat Dumnezeu oamenilor. Şi să ştie de la mine, că atunci o nație se apropie de moarte, cînd începe a fi surdă la glasul libertății!"[1]. V. Alecsandri a pledat şi pentru dezrobirea țăranilor clăcaşi (*"Hora lui Cuza Vodă"*), considerînd că o țară nu poate fi civilizată, dacă poporul ei nu este liber. Dar libertatea poporului poate fi asigurată numai prin împroprietărirea lui cu pămîntul boierilor.

Calea eliberării V. Alecsandri o vedea în răscoala poporului, îndemnîndu-l pe acesta să purceadă la acțiuni cît mai hotărîte. O chemare puternică sub acest aspect se conține în

[1] *Vasile Alecsandri*. Opere, p. 52.

vestitul marş *"Deşteptarea României"*, scris în ajunul evenimentelor revoluționare din 1848:

*"Voi, ce staţi în adormire, voi, ce staţi în nemişcare,*

*……..*

*Iată lumea se deşteaptă din adînca-i letărgie!*

*Ea păşeşte cu pas mare către-un ţel demult dorit.*

*Ah! treziţi-vă ca dînsa, fraţii mei de România!*

*……..*

*La arme, viteji, la arme!*

*Libertate-acum sau moarte să cătăm să dobîndim.*

*……..*

*Pentru-a mamei dezrobire*

*Viaţa noastră să jertfim!"*[1]

După mărturisirea lui V. Alecsandri, "Deşteptarea României" a fost o adevărată "marselieză" care a aprins spiritele multor tineri. El dorea din tot sufletul ca mişcarea revoluționară să aibă acelaşi succes, pe care l-a avut şi piesa sa *"Nunta ţărănească"*.

În 1848 V. Alecsandri a fost unul dintre participanții activi la revoluție. După înăbuşirea revoluției din Moldova el emigrează în Transilvania, apoi trece în Bucovina şi Braşov, unde se aflau prietenii săi A. Russo, A. Cuza, fraţii Sion etc. Şi aici pe V. Alecsandri nu-l părăseşte gîndul răscoalei populare (țărăneşti). Salvîndu-se în munți la Cantacuzineşti, el spera că aceştia "vor înarma pe țăranii lor pentru a coborî asupra Iaşilor". Ce-i drept, ei şi-au înarmat țăranii, dar numai pentru a se păzi pe sine[2].

V. Alecsandri a fost unul din autorii proclamației de la

[1] *V. Alecsandri*. Opere, vol. 1, p. 165-166.
[2] *V. Alecsandri*. Publicistică,…p. 50, 94.

Braşov "Principiile noastre pentru reformarea Patriei", care prevedea lichidarea boierescului şi a tuturor celorlalte îndatoriri ale ţăranilor faţă de moşieri, împroprietărirea ţăranilor cu pămînt fără nici o despăgubire, lichidarea privilegiilor de stări şi egalitatea tuturor cetăţenilor societăţii în drepturi, reorganizarea aşezămintelor din ţară pe principii de libertate, egalitate şi frăţie, crearea unui stat unic şi independent etc. Lupta împotriva feudalismului este îmbinată organic în creaţia şi activitatea lui V. Alecsandri cu lupta pentru eliberarea ţării de sub cotropitorii străini, pentru redeşteptarea naţională, pentru unirea Principatelor. El îi consideră adevăraţi patrioţi pe oamenii din popor, care au dobîndit neatîrnarea pămîntului străbun, dar nu pe cei ce sunt "legaţi de cîrma ţării", stînd astfel departe de foc şi de dureri[1]. Asemenea lui Negruzzi, Russo etc., Alecsandri pune în faţa boierilor degeneraţi din timpul său imaginea sublimă a lui Ştefan cel Mare, a tuturor celor ce ştiau să moară cu sabia în mînă pentru neatîrnarea ţării.

V. Alecsandri se înscrie în conştiinţa contemporanilor ca un adevărat patriot al neamului ce a promovat insistent dreptatea socială, a luptat pentru propăşirea poporului, a căutat să contribuie prin toate posibilităţile la dezvoltarea culturii lui.

## § 10. Mihail Beideman

M. Beideman (1839–1887) s-a născut la Chişinău într-o familie de dvoreni basarabeni. După absolvirea gimnaziului din Chişinău (1857) este înscris la liceul militar din Kiev. Mai tîrziu se perfecţionează la Şcoala militară din Petersburg. În 1860 a emigrat în străinătate, unde sub numele de Dubrovin a lucrat ca zeţar la tipografia lui A. I. Herţen. După unele date, M. Beideman a luptat în Italia (1860) în detaşamentul lui Garibaldi. În 1861, încercînd să se întoarcă în Rusia, este arestat şi întem-

[1] *V. Alecsandri*. Opere, p. 472.

nițat în ravelinul Alexeev din fortăreața Petropavlovsc. Aici a stat închis fără nici o sentință judecătorească 20 de ani. Se stinge din viață în 1881 la spitalul de alienați din Kazan.

Concepțiile lui M. Beideman s-au format sub înrîurirea vădită a lui A. Herțen, N. Cernîşevski, N. Şelgunov etc. La sfîrşitul anului 1860, sub pseudonimul Dubrovin, M. Beideman a lucrat la tipografia de la Londra a lui Herțen, lucru despre care el îi mărturisea chiar lui Alexandru II, la 12 ianuarie 1863[1]. Numele Dubrovin îl întîlnim des în corespondența dintre A. Herțen şi N. Ogarev. Fondatorii revistei "Clopotul" s-au interesat nu o dată despre soarta lui M. Beideman după arestarea lui. Însuşi M. Beideman aprecia înalt tipografia rusă, care "tipăreşte lucruri, care spre profundul nostru regret, nu pot fi tipărite în patria noastră". El menționa că la conducerea acestei publicații revoluționare din străinătate "se află două personalități, care îşi îmbină uriaşele forțe spirituale cu o dragoste fierbinte pentru Rusia".

Mihail Beideman cunoştea şi prețuia operele lui Saint-Simon, Owen, Fourier. În doctrinele acestora îl atrăgeau mai ales ideile de libertate socială, de creare a unei societăți echitabile bazate pe dreptate. Îi iubea din toată inirma pe Garibaldi şi Orsini. Dar e în afară de orice îndoială, că rolul principal în formarea convingerilor politice ale lui M. Beideman aparține însăşi realității din Rusia. Protestul lăuntric împotriva nedreptăților sociale îi alimenta aspirațiile revoluționare, dorința fierbinte de a pune capăt odată şi pentru totdeauna regimului autocrat. "Aici nu e vorba de Garibaldi şi nici de Orsini, - *scria el*, - ci de condotierii noştri autohtoni, care jefuiesc şi ucid poporul … Sunt un simplu om, ofensat pînă în adîncul sufletului de samavolnicia grosolană, de desfrîul

[1] *П. Е. Щеголев*. Алексеевский равелин. – Москва, 1929, p. 143.

revoltător, de toate mîrşăveniile scumpului nostru guvern."[1]

M. Beideman spera că la eliberarea poporului rus va contribui şi "Clopotul", care îl va trezi şi îl va ridica la răscoală împotriva regimului ţarist. Probabil, din aceste considerente, părăsindu-şi patria, a început să lucreze la tipografia de la Londra. El împărtăşea speranţa lui Herţen că Occidentul va fi un impuls pentru o revoluţie în Rusia. Dovadă e chiar scrisoarea sa către împăratul Alexandru II, în care comunica despre intenţia de a se duce în Italia, la Garibaldi, hotărîre luată în legătură cu faptul că, chipurile, răscoala neapolitană are toate însuşirile necesare unei viitoare răscoale a slavilor[2]. Însă Beideman se dezamăgeşte foarte repede în aceste iluzii şi ajunge la concluzia că Rusia are o proprie cale de schimbare a rînduielilor perimate, legată de originalitatea vieţii sociale. El se decide să revină în patrie pentru a izbăvi poporul de suferinţe, a răsturna guvernul ţarist şi a "contribui la formarea unui stat, a unor relaţii obşteşti, care să fie în armonie cu adevărul, cu judecata sănătoasă şi cu adevăratele cerinţe ale poporului."[3]

Aflîndu-se în închisoare, M. Beideman scrie o serie de lucrări, de declaraţii etc. (*"Cîte ceva despre Utopie"*, *"Slavofilismul ca principiu"*, *"Proiectul constituţional"*, *"Legile de bază"* etc.), din care se întrezăresc limpede democratismul şi revoluţionarismul concepţiilor sale.

Tema transformării societăţii pe bază de principii echitabile este cea centrală în filozofia socială a lui M. Beideman. Primul pas spre o atare dezvoltare trebuie să fie, în opinia sa, lichidarea stării de şerbie. Tocmai de aceea M. Beideman îşi

---

[1] *М. Бейдеман*. Заявление А. Л. Потапову (управляющему III отделением) от 26 октября 1861. - În: П. Е. Щеголев. Алексеевский равелин, p. 118.

[2] *М. Бейдеман*. Заявление А. Л. Потапову … , p. 142.

[3] Ibidem, p. 117, 121.

orientează gîndirea nu atît spre problemele teoretice ale "socialismului rus", promovat de Herţen şi alţii, cît spre criticarea iobăgiei, spre propaganda întru eliberarea ţiganilor, împroprietărirea ţăranilor cu pămînt şi menţinerea obştii.

M. Beideman condamnă cu ură şi îndrăzneală guvernul rus "pentru nepăsarea şi disprețul față de popor, față de nevoile lui, față de aspirațiile lui ce domnesc pretutindeni, începînd de la ungheraşele ascunse ale Palatului de Iarnă şi terminînd cu acele spelunci ale jafului şi desfrîului, care se numesc instituții guvernamentale"[1]. Declarînd că organizarea de stat a Rusiei este rutinară prin însăşi natura ei, M. Beideman menționează că asta face să fie mai primejdios spiritul cinovnicesc, care prin influența sa nefastă asupra vieții societății şi poporului striveşte orice gîndire vie. Iar guvernul încuraja, "apăra chiar această stare de lucruri, deoarece trăgea folos din ea". În opinia lui M. Beideman, nemulțumirile față de guvern sunt un rezultat firesc al contradicției dintre noțiunile umane sănătoase şi ceea ce se întîmplă în realitate. Şi ele vor continua atîta timp, cît guvernul nu va ține seama de părerile, "pe care începe să le spună societatea ce se renaşte". M. Beideman învinuieşte nu numai puterea supremă, guvernul, dar şi însăşi societatea, care a fost "prea indiferentă față de tot ceea ce o înconjoară"[2]. El cheamă la răsturnarea țarismului, fiindcă țarismul nu este capabil să apere interesele societății şi frînează dezvoltarea ei.

În reforma țărănească înfăptuită în Rusia M. Beideman vedea o înşelare a poporului. Beideman opinează că Manifestul țarului Alexandru II din 19 februarie 1861 este o formă "vulgară" de eliberare a țăranilor, fiindcă totul a rămas pe vechi: aceeaşi samavolnicie a despotismului şi aceeaşi lipsă

[1] *М. Бейдеман*. Письмо к Шувалову от 13 сентября 1861, p. 104.
[2] *М. Бейдеман*. Письмо к Александру II, p. 104 – 141, 142.

totală de înțelegere a poporului şi aspirațiilor lui, aceeaşi violență împotriva lui. Unii oameni fără de har sunt înlocuiți cu alții, "care îndărătul steluțelor … epoleților de general … ascund lipsa de convingeri, disprețul nemaipomenit şi dorința aprigă de a se înțoli, de a-şi asigura viața prin jaf mîrşav şi revoltător"[1]. Ocupînd o poziție negativă față de un atare mod de transformări sociale, M. Beideman îi cere guvernului să înfăptuiască reforma cu hotărîre în toate domeniile, fiindcă jumătate din măsuri irită, iar orice abateri, orice măsuri ciuntite fac să plesnească răbdarea supuşilor. Astfel, el vedea în societate un sistem organic integru, care poate fi transformat numai prin schimbarea tuturor sferelor lui. Reforma de la 1861 a arătat însă incapacitatea guvernului lui Alexandru II de a realiza o cotitură civică şi politică hotărîtă, care este necesară poporului cu orice preț[2]. De aceea el salută protestul țăranilor față de guvern, față de manifest şi regulament, chemînd să nu accepte "hîtra hîrtie", să se ridice împotriva acelora care au compus-o şi, printr-o singură lovitură, să se izbăvească de robie, de samavolnicia moşierească.

Încercînd să fundamenteze teoretic necesitatea unei revoluții sociale, M. Beideman pare să accepte pe scurt timp ideea că lichidarea jugului despotismului, samavolniciei, robiei şi ruşinii de care se sufocă viața socială să fie începută cu lichidarea capului guvernului. Totuşi, nu aceasta a fost calea preferată de el pentru triumful democrației. "Scopul meu, - *scrie M. Beideman*, - este de a ridica poporul, de a ridica 40 de milioane de țărani, în fața cărora este cu desăvîrşire neputincioasă atît poliția secretă, cît şi cea nesecretă"[3]. Aşadar, deşi M. Beideman recunoaşte tactica terorii individuale, totuşi el vede principala forță motrice de transformare a societății în

[1] *М. Бейдеман.* Письмо к Шувалову … , p. 104.
[2] *М. Бейдеман.* Нечто об утопии. – Ibidem, p. 127.
[3] *М. Бейдеман.* Заявление А. Л. Потапову … , p. 118 – 122.

țărănimea răsculată. Ideea lui capătă contururi mai precise după 1861, cînd începe a condamna deschis tactica comploturilor, deoarece "comploturile … sunt un act al unei minorități, care e prea departe de popor". Acuma el este ferm convins că "toată răutatea vieții noastre se va prăbuşi numai atunci, cînd poporul se va ridica în picioare"[1].

Prin popor M. Beideman înțelegea înainte de toate țărănimea. Anume ei îi revine să realizeze în Rusia trecerea la o nouă societate dat fiind faptul că "dezvoltarea rusă are particularități proprii, un sol propriu", deosebit de cel al Occidentului. Poporul "se va răscula nu pentru a înfăptui o oarecare teorie, ci ca să se răzbune pentru robia sa, să-şi cîştige drepturi omeneşti, să creeze o organizare de stat … în care şi guvernul şi societatea vor alcătui un tot întreg"[2].

Viața poporului, spune M. Beideman, trebuie să fie principalul criteriu de apreciere a progresivității oricăror rînduieli obşteşti, programe sociale şi politice. De pe aceste poziții el dă o interpretare proprie a noțiunii "utopie", susținînd că "nu este utopie tot ceea la ce visezi şi nu este esență tot ceea ce există". M. Beideman apără visul nobil al lui T. More, C. A. Saint-Simon, R. Owen şi al altor utopişti despre viitorul societății, "despre repartiția omenească şi morală a mijloacelor materiale de existență". Din punctul de vedere al folosului, spune Beideman, pentru popor utopii sunt nu doctrinele celor sus-numiți, ci promisiunile deşarte ale "ridicolei autocrații", ale "cinovnicilor noştri". Situația poporului nu se poate schimba, dacă se vor menține rînduielile autocrat-iobăgiste[3].

Ideea democratizării societății şi creării de condiții necesare omului liber pătrunde toate scrierile lui M. Beideman. El

[1] *М. Бейдеман*. Заявление А. Л. Потапову … , p. 122.
[2] Ibidem, p. 117, 142.
[3] *М. Бейдеман*. Нечто об утопии, p. 124 – 127.

nutrea convingerea că "distrugerea cu desăvîrşire a autorităţii ridicole, care înăbuşă totul, şi a orînduirii guvernamentale, civile şi politice legate de ea va deveni începutul unei vieţi noi nu numai pentru Rusia". Acest proces va marca o cotitură cardinală spre mai bine în destinul întregii omeniri[1].

Prin noua orînduire M. Beideman concepea un sistem, în care sunt organizate raţional munca socială, reparaţia avutului obştesc, "pămîntul îi aparţine poporului", "toată visteria se împarte poporului", "poporul se va conduce el însuşi". M. Beideman nu ne-a lăsat un proiect închegat cu privire la viitoarea societate, însă toate înclinaţiile lui sunt orientate spre acceptarea socialismului "ţărănesc" al lui Herţen, principiile căruia se reduc, în viziunea gînditorului nostru, la următoarele: 1) lichidarea şerbiei, 2) dreptul ţăranului asupra pămîntului, 3) o cale specifică de înaintare a Rusiei spre noua orînduire – prin intermediul obştii săteşti şi ocolind astfel stadiul capitalist.

M. Beideman îşi dădea bine seama de rolul capitalismului în dezvoltarea industriei, văzînd în aceasta o latură puternică a lui. Dar, conform părerii sale, scopul principal al progresului omenirii este de a crea relaţii obşteşti raţionale, condiţii egale de dezvoltare pentru toţi membrii societăţii. Tratînd de pe aceste poziţii civilizaţia burgheză (contemporană gînditorului), în special pe cea engleză, M. Beideman constată că progresul industrial nu totdeauna este urmat de triumful raţiunii: "Oare perfecţionarea procedeelor de fabrică şi uzină şi a maşinilor a perfecţionat însăşi viaţa, a făcut-o să fie mai plăcută … pentru cîteva milioane de populaţie muncitoare? Nu şi încă o dată nu"[2]. El scoate în vileag o serie de aspecte negative ale societăţii burgheze, dorind să demonstreze că ea

[1] *М. Бейдеман*. Письмо к Александру II, p. 108.
[2] *М. Бейдеман*. Славянофильство как принцип. – Ibidem, p. 111.

nu este atît de atrăgătoare şi raţională şi nu poate fi urmată de Rusia. Istoria poporului rus, subliniază M. Beideman, este specifică în felul ei şi nu seamănă cu istoria Apusului european. Iar specificul formelor obşteşti în care decurge viaţa popoarelor generează o mulţime de căi de trecere la noua orînduire, căci acestea trebuie să devină o continuare directă a condiţiilor istorice concrete de dezvoltare a fiecărei ţări în parte. Pornind de la aceste concluzii, M. Beideman vede embrionul real al noii societăţi din Rusia în obştea ţărănească, în stăpînirea pămîntului de către toată obştea, în dreptul fiecăruia la pămînt, în conducerea obştească etc.

Acordînd o atenţie deosebită problemei specificului dezvoltării popoarelor, M. Beideman prevenea de la atitudinea dogmatică faţă de experienţa unor civilizaţii, de la obişnuinţa de a vedea, de exemplu, în Anglia alfa şi omega posibilei dezvoltări contemporane, deoarece "întreaga civilizaţie engleză este un rezultat al istoriei engleze, un produs al terenului insular; ceea ce este bun la ei poate fi bun şi la noi, dar s-ar putea şi să nu fie bun". Întrucît scopul dezvoltării oricărei societăţi, continuă M. Beideman, este de a realiza idealul elaborat în această societate, apoi pentru societatea rusă un asemenea ideal trebuie să fie "nu Franţa, nu Anglia, nu Germania, ci propriul ideal elaborat de istoria rusă, de viaţa poporului rus"[1]. Avertizînd de fapt împotriva izvoarelor doctrinare ale unor eventuale insuccese în afirmarea noii orînduiri în Rusia, M. Beideman le cere teoreticienilor ocupaţi de căutarea căilor viitoarei dezvoltări să renunţe la oarba "preluare ba a industrialismului englez, ba a şcolarismului german şi, nestrîmtoraţi de nici un fel de doctrine, să elaboreze condiţii proprii, populare de trai în societate"[2]. În

[1] *М. Бейдеман*. Славянофильство как принцип, p. 113 – 114.
[2] Ibidem.

acelaşi timp, el nu admitea ideea izolării naţionale, recunoştea ca posibilă şi necesară folosirea realizărilor altor popoare, dar neapărat prin a se ţine cont de particularităţile locale.

De menţionat că concepţiile lui M. Beideman despre specificul dezvoltării ruse erau în concordanţă cu opiniile lui I. Kirievski, A. Homiacov, K. Acsacov şi ale altor slavofili. Nu există însă nici un temei de a-l considera şi pe M. Beideman slavofil, dovadă fiind chiar lucrarea sa *"Slavofilismul ca principiu"*. M. Beideman a fost unul dintre primii care a înţeles că slavofilismul este un curent complicat al gîndirii sociale din Rusia, că aripa lui de dreapta (M. Pogodin, S. Şeviriov etc.) convergea cu teoria poporanismului oficial. În articolul amintit, analizînd această doctrină, el dezvăluie just neasemănarea categorică dintre adevăraţii slavofili (I. Kirievski, A. Homiacov, K. Acsacov) şi cei ce colaborau la revista "Москвитянин". Pogodin şi Şeviriov sunt pentru M. Beideman slavofili "din partea guvernului", apărători ai ideologiei oficiale, autori ai denunţurilor politice, duşmani ai gîndirii libere. El "caută în slavofilism ultimul adăpost, din care totdeauna e mai puţin primejdios să scoţi puroiul din amorul propriu putrezit. Ei sunt neofiţi … ai sentimentului întunecat al neputinţei bătrîneşti … Cu cît mai puţin despre ei, cu atît mai bine"[1]. După M. Beideman, adevăraţii slavofili – Homiacov, Acsacov etc. – sunt oameni, care într-adevăr "au suferit pentru poporul rus, pentru dezvoltarea rusă". Baza doctrinei lor o constituie ideea specificului dezvoltării istorice şi sociale ruse, şi nu propovăduirea ideii de exclusivitate naţională. "Slavofilii nu s-au gîndit niciodată să se închisteze în cadrul chinez al exclusivităţii. Ei nu făceau decît să declare dreptul la existenţă a gîndirii ruse dincolo şi aparte de concepţiile europene general acceptate, ei susţineau că dacă au

[1] *М. Бейдеман*. Славянофильство как принцип, p. 107 – 108.

vreun rost cuvintele despre civilizația europeană, despre civilizația engleză sau cea franceză, are rost şi cuvîntul "civilizație rusă"; ei protestau cu vehemență împotriva preluării fără normă a ceea ce-i străin[1]. Totodată, M. Beideman a putut observa şi "multe pete, multe locuri maladive în conştiința slavofililor", precum au fost, spre exemplu, acceptarea, deşi silită în acele împrejurări, de către Acsacov, Homiacov, Samarin a devizei teoriei "poporanismului oficial". De aici şi contradicțiile, greşelile, caracterul paradoxal al teoriei lor, de aici şi neîncrederea față de această teorie.

Din scurta trecere în revistă a lucrărilor şi scrisorilor lui M. Beideman putem face concluzia că el a fost o personalitate de o vastă cultură, un cugetător profund, în multe privințe original, însuflețit de dorința de a schimba din radacină societatea contemporană lui, de a o pune pe baze democratice, constituționale, echitabile, căci numai astfel va fi posibilă transformarea radicală a vieții oamenilor muncii.

[1] *М. Бейдеман*. Славянофильство как принцип, p. 107 – 108.

*CAPITOLUL III*

# FILOZOFIA CLASICĂ GERMANĂ

Gîndirea filozofică clasică germană ocupă un loc însemnat în istoria filozofiei universale. Apariția ei constituie un fenomen unic, o formă aparte a conştiinței sociale.

Cei mai de seamă reprezentanți ai filozofiei clasice germane au fost: *Immanuel Kant* (1724-1804), *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814), *Friedrich Wilhelm Josef Schelling* (1775-1854), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831) şi *Ludwig Feuerbach* (1804-1872).

Teoriile elaborate de ei au săvîrşit o adevărată revoluție filozofică ce a pregătit în Germania de la sfîrşitul sec. XVII şi începutul sec. XIX în plan ideologic revoluția burgheză.

Meritul istoric mereu actual al filozofiei clasice germane constă în elaborarea sistematică a metodei dialectice, logicii dialectice, teoriei despre legitățile dezvoltării, în afirmarea ideilor umaniste ale progresului social şi libertății, în tratarea problemei omului şi altele.

În Europa de Vest din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-au produs noi mutații social-economice, care au contribuit la apariția şi statornicirea unui nou mod de producție – capitalist. Revoluțiile burgheze din secolele XVII-XVIII au deschis drumul dezvoltării capitaliste în întreaga Europă de Vest. O colosală influență eliberatoare e exercitat asupra țărilor Europei Revoluția franceză din anii 1789-1794, contribuind la dezvoltarea unei noi orînduiri ce a proclamat dreptul fiecărui om la fericire şi la proprietatea privată.

În timpul cînd ţările Europei de Vest erau cuprinse de revoluţiile burgheze şi burghezo-democratice, de transformări radicale în industrie, Germania reprezenta o ţară slab dezvoltată din punct de vedere economic şi politic, aflîndu-se circa cu o sută de ani în urma Angliei şi Franţei. Această stare se datorează în mare măsură faptului că Germania era o ţară fărîmiţată în aproximativ 360 de state independente foarte mici – în nişte feude ale regilor, principilor, episcopilor etc.

Suveranii germani urzeau intrigi unii împotriva altora, intrau în alianţe militare ba cu Anglia, ba cu Franţa sau Suedia, Polonia, punînd soldaţi la dispoziţia aliaţilor lor străini. În statele germane predomina samavolnicia despoţilor feudali. Poporul german nu era o naţiune formată. Relaţiile feudale frînau dezvoltarea forţelor de producţie din ţară. Nu exista clasă capabilă să lichideze aceste relaţii, nici măcar un astfel de mijloc de înrîurire asupra minţii maselor cum ar fi învăţămîntul, presa, opinia publică. Prin alţi termeni, în Germania domnea "spiritul prusac", atmosfera de cazarmă, care generau nemulţumirea în întreaga ţară.

În virtutea înapoierii economice şi fărîmiţării politice a ţării, burghezia germană slabă avea o atitudine ambiguă faţă de revoluţia franceză. Cei mai progresişti reprezentanţi ai burgheziei germane erau entuziasmaţi de triumful revoluţiei în Franţa. Salutîndu-i pe girondini, burghezia germană avea, însă, frică de succesele iacobinilor, văzînd în aceasta pericolul activismului crescînd al maselor. Iată de ce ea a preferat să se împace cu orînduirea existentă şi cu "spiritul ei prusac conservativ". În aceste împrejurări burghezia Germaniei nu tindea măcar cîtuşi de puţin spre cucerirea puterii politice. Dimpotrivă, ea încuviinţa compromisurile cu feudalii. Burghezia germană, nepu-

tincioasă în lupta deschisă cu feudalismul, putea numai să viseze la ceea ce alte popoare avansate realizase deja. Revoluționarismul burghez a căpătat în Germania o formă specifică a aspirațiilor la revoluție şi libertate rupte de viața reală. Lupta împotriva relațiilor feudale era concentrată mai ales în domeniul gîndirii şi s-a dezvoltat în diferite sfere ale vieții spirituale – în filozofie şi literatură, unde şi-a găsit o expresie deosebit de puternică. Particularitățile dezvoltării Germaniei au determinat filozofia clasică germană să reflecte mutațiile social-economice din perioada respectivă într-o formă abstractă. Văzînd în revoluția franceză un "răsărit de soare", reprezentanții ei concomitent au condamnat teroarea iacobină, acțiunile revoluționare ale maselor. Filozofia clasică germană îşi are tradițiile sale naționale. Epoca Renaşterii în Germania se caracterizează prin introducerea ideii istorismului, ideii dezvoltării, confirmate de dezvoltarea ştiințelor naturii. După descoperirea de către I. Newton şi G. Leibniz a calculului diferențial şi integral, ideile dialecticii au început să pătrundă în una dintre cele mai abstracte ştiințe precum este matematica. Kant a lansat ipoteza dialectică a originii sistemului solar. Ideea dezvoltării a fost promovată şi în biologie. În sec. al XVIII-lea ideea istorismului a început să pătrundă şi în disciplinele speciale. Apar lucrări în domeniul istoriei politice şi istoriei filozofiei.

Drept surse ideologice ale filozofiei clasice germane devin toate realizările valoroase ale dezvoltării filozofice precedente a omenirii, în special raționalismul lui R. Descartes şi B. Spinoza, filozofia iluminismului englez şi francez din sec. XVII-XVIII, descoperirile din domeniul ştiințelor naturii, precum şi cele din economia politică engleză.

Filozofia clasică germană nu prezintă o direcție unitară. Toți clasicii filozofiei germane au fost dominați, însă, de ideea continuității, universalității în care Kant şi Fichte vedeau forme proprii gîndirii omului, iar Schelling şi Hegel – forme ale însăşi realității privite ca spirituală, ca rațiune care se dezvoltă prin intermediul autonegării.

Clasicii idealismului german au reflectat mai profund şi mai veridic realitatea decît mulți din materialiştii metafizici. Ei au înaintat în prim-plan caracterul activ al gîndirii umane, au ridicat pe o treaptă calitativ nouă viziunea dialectică asupra lumii, formulînd principiile şi legile de bază ale dialecticii.

Acestea au fost condițiile social-economice, politice şi tradițiile culturale în care a apărut filozofia clasică germană.

## § 1. Immanuel Kant

***Immanuel Kant,*** unul dintre clasicii filozofiei germane a sec. al XVIII-lea, s-a născut la 22 aprilie 1724 în oraşul Kiönigsberg (acum Kaliningrad) într-o familie de meşteşugari. Tatăl, Iohan, a insuflat fiului o atitudine conştiincioasă față de muncă. Maică-sa, Regina, l-a învățat de mic copil să înțeleagă şi să aprecieze frumosul şi realitatea înconjurătoare. Familia, în care domina spiritul pietății şi chibzuinței, la 9 ani îl angajează la o şcoală teologică, după terminarea căreia Kant susține admiterea la facultatea teologică a Universității din oraşul natal. Teologia nu-l atrăgea în mod deosebit, dar era captivat de filozofie şi ştiințele naturii, pe care mai apoi cu plăcere le va preda la aceeaşi Universitate. Între timp, rămînînd fără susținerea părinților, după moartea lor, absolvă facultatea şi timp de 9 ani se angajează învățător în diferite familii de aristocrați. Anii de pedagogie particulară i-au permis a se adînci în problemele filozofiei şi ştiințelor naturii. Studiile particulare s-au încununat cu susținerea unei teze, obținînd dreptul de a preda la Univer-

sitate. În 1756, după susținerea a încă două teze, deține titlul de profesor, însă abia în 1770 obține postul de profesor universitar la Universitatea unde-şi făcuse studiile şi rămîne acolo să activeze rodnic pînă la sfîrşitul vieții. Pe parcursul anilor de muncă la Universitate este ales de două ori rector al acesteia.

Kant realizează cursul în diferite domenii ale filozofiei (filozofia moralei, logică), fizicii, matematicii, geografiei, antropologiei ş.a., obținînd o mare şi binemeritată stimă din partea discipolilor săi. Tendința lui de a trezi studenților gîndire sinestătătoare, gust de creație, i-a determinat permanentele căutări în realizarea prelegerilor interesante ca formă şi esențiale în conținut. Activitatea universitară timp de 42 de ani i-a adus o mare autoritate şi a cucerit stima atît a concetățenilor, cît şi a multor oameni de cultură a timpului.

Kant, întemeietor al filozofiei clasice germane, a fost şi un continuator al principalelor tradiții progresiste ale științelor naturii din sec. al XVIII-lea. În lucrarea *"Istoria universală a naturii şi teoria celestă"*, el a enunțat ipoteza genială despre proveniența sistemului solar din nebuloasa inițială şi care se dezvoltă pe baza legilor mişcării mecanice proprii materiei. Ipoteza cosmogonică a lui Kant a avut o importanță progresistă, căci din ea a decurs necesitatea analizei istorice a naturii. Tot aici el a ajuns la o concluzie cît se poate de optimistă despre posibilitățile cunoaşterii. "Dați-mi materie – *scria el* – şi eu am să vă demonstrez cum din ea poate să se formeze lumea". Această teză a filozofului dezvăluie suportul teoretic al teoriei lui cosmogonice.

Kant a rezolvat şi probleme mai concrete privind istoria Pămîntului. El a analizat problema despre rolul fluxurilor şi refluxurilor în evoluția Terrei şi a demonstrat că datorită acestui fenomen viteza rotației diurne a Pămîntului se micşorează. În fizică Kant a argumentat teoria despre relativitatea mişcării şi a repausului, dezvoltînd mai departe ideile lui Descartes şi

Galileu. În biologie el a preconizat ideea clasificării genealogice a regnului animal, cu alte cuvinte, a grupat diferite clase de animale după originea lor. În studiile antropologice lui îi aparţine ideea istoriei naturale a raselor umane. Ideile lui Kant despre dezvoltarea naturii au pus capăt dominaţiei absolute a modului metafizic de gîndire al naturaliştilor. Pentru prima dată a fost pusă la îndoială ipoteza, potrivit căreia natura nu are nici o istorie în timp şi a demonstrat că "natura se află într-o permanentă mişcare". După 50 de ani cunoscutul savant francez Laplas a elaborat o ipoteză cosmogonică similară, cunoscută în istoria ştiinţei ca ipoteza lui Kant-Laplace.

Această perioadă de constituire filozofică a lui Kant ulterior a fost numită perioadă precritică, în care el s-a manifestat ca gînditor de formaţie materialistă. După o îndelungată tăcere (de vreo 11 ani) Kant vine cu un sistem nou, radical deosebit de filozofia precedentă, numit filozofie transcendentală, criticistă şi foarte teoretică.

Kant, filozof şi om calculat, adeseori chiar pedant, a fost un mare teoretician al secolului. Ca filozof a avut intenţia de a săvîrşi o revoluţie în gîndirea filozofică, mai ales în gnoseologie. În ce măsură a reuşit putem judeca făcînd cunoştinţă cu trei lucrări importante ale lui, şi anume: *"Critica raţiunii pure*" (1781), *"Critica raţiunii practice"* (1788), *"Critica facultăţii de judecare"* (1790). În prima lucrare Kant a expus teoria cunoaşterii, în a doua – etica, în a treia – estetica şi teoria teologiei naturii.

Drept premisă pentru cele trei "Critici" a servit teoria lui despre "lucruri în sine" şi "fenomene". În viziunea lui Kant, există o lume a lucrurilor, care nu depinde de conştiinţa noastră. El o numeşte lumea "lucrurilor în sine". Potrivit concepţiei filozofului, conştiinţa începe atunci, cînd "lucrurile în sine" acţionează asupra organelor de simţ şi trezesc senzaţii. Astfel, Kant recunoaşte existenţa obiectivă a lumii. Dar cînd

trece la examinarea problemei formelor şi limitelor cunoaşterii, el se situează pe poziţiile idealismului şi agnosticismului. Să precizăm în ce constă idealismul kantian.

Idealismul constă în afirmarea faptului că nici senzaţiile, nici noţiunile raţiunii noastre nu ne dau şi nu pot să ne dea cunoştinţe teoretice despre *"lucrurile în sine"*. Sunt cognoscibile numai fenomenele. Incognoscibilitatea "lucrurilor în sine", conform lui Kant, este principială. Totodată, el recunoaşte că există valori empirice care progresează mereu şi ale căror limite nu pot fi definite. Dar progresul nelimitat al acestor valori nu ne apropie de cunoaşterea "lucrurilor în sine". "Lucrurile în sine" totdeauna s-au aflat şi se vor afla dincolo de cunoaşterea noastră. "Lucrurile în sine" sunt transcendente, cu alte cuvinte, ele se află dincolo de limitele cunoaşterii, ele există în afara timpului şi spaţiului. Kant împarte procesele cunoaşterii în trei etape: 1) intuiţia sensibilă; 2) intelectul analitic; 3) raţiunea.

Kant afirmă pe bună dreptate că toate cunoştinţele noastre provin din percepţiile senzoriale, din experienţă. El, însă, ajunge la concluzia că cunoaşterea senzorială este limitată, nu dă acces "lucrurilor în sine". Toate cunoştinţele noastre sunt limitate de fenomene, care se deosebesc principial de "lucrurile în sine" – spunea Kant. Toate senzaţiile le primim datorită facultăţii receptive sensibile a noastre: senzaţiile le receptăm în spaţiu şi în timp – forme apriorice ale sensibilităţii.

A doua etapă a cunoaşterii reprezintă activitatea raţiunii care sintetizează reprezentările senzoriale. Kant consideră că raţiunii, încă înainte de experienţă, îi sunt proprii categoriile logice sau formele apriorice cu ajutorul cărora se formează noţiunile, judecăţile. Formelor apriorice ale judecăţii Kant le atribuie 12 categorii, care constituie patru grupe principale: 1) cantitatea; 2) calitatea; 3) relaţia; 4) modalitatea. Fiecare grupă, la rîndul său, este formată din următoarele categorii:

1. *Cantitate* – unitate, mulțime (multiplicitate), totalitate.
2. *Calitate* – realitate, negare, limitare.
3. *Relație* – substanță (inerență) şi accidență (subzistență), cauzalitate şi dependență (cauză şi efect), comunitate (interacțiune dintre activ şi pasiv).
4. *Modalitate* – posibilitate–imposibilitate, existență–nonexistență, necesitate–întîmplare.

Ce rol joacă aceste concepte? Răspunsul este problema–cheie în prima *Critică* kantiană. Ele organizează senzațiile, sunt aplicate la sistematizarea sensibilității pasive. Subiectul, intuind în obiecte consecutivitatea lor în spațiu şi timp, conceptual le ordonează conform gîndirii sale. Categoriile sau conceptele pure sunt nu altceva decît condițiile gîndirii (cugetării) obiectului dat în experiența noastră senzorială. Or, aşa cum spațiul şi timpul sunt condiții pentru contemplarea senzorială, categoriile sunt condițiile posibilității gîndirii. Kant zice că sunt doar două căi de concordanță a experienței gîndite cu ajutorul conceptelor:

– experiența face posibilă categoriile, sau invers

– categoriile fac posibilă experiența.

Categoriile nu pot apărea din experiență, deoarece ele sunt apriorice (în afara experienței), sunt independente de ea. Rămîne valabilă a doua cale – geneza experienței din categorii. Ea mai este numită epigeneza rațiunii pure. Deci, a gîndi înseamnă tocmai a constitui acel ceva în unitate. A conferi unitate unui obiect coincide perfect cu fundarea conştiinței, este însuşi procesul care întemeiază conştiința. Obiectul cunoaşterii este unitatea gîndită a ceea ce se află în fața conştiinței, şi această gîndire instituie într-un fel unitatea conştiinței şi totodată unitatea obiectului. Astfel, obiectul este o unitate, dar pe care conştiința nu o cunoaşte încă. Iar conştiința este întotdeauna ce se identifică cu obiectul. Această unitate presupusă se elaborează, precizează prin intermediul cate-

goriilor apriorice ale facultăţii de cunoaştere. Pentru Kant facultatea de cunoaştere cu formele sale apriorice structurează şi construieşte experienţa. Aplicarea categoriilor în aşa mod este numită apercepţie transcendentală.

Kant consideră că raţiunea bazată pe judecăţi naşte idei. Există trei idei: 1) *ideea despre suflet*; 2) *ideea despre lume*; 3) *ideea despre Dumnezeu*.

Kant nu a intenţionat să demonstreze existenţa sau inexistenţa lui Dumnezeu. Nu putem nici afirma, nici nega existenţa lui. În principiu, constată el, este imposibilă ştiinţa filozofică despre Dumnezeu ca despre o cauză a tot ce există. Kant respinge toate problemele teoretice despre existenţa lui Dumnezeu. Trebuie să crezi că există Dumnezeu pentru că această credinţă ne este impusă de "raţiunea practică", cu alte cuvinte, de conştiinţa morală. Dumnezeu nu e fenomen, nu e obiect, el este o idee regulativă. Cunoaşterea e limitată şi este loc pentru credinţă.

Pentru a fi înţeles Kant în tratarea acestor idei, să facem o sintetizare în ce priveşte cele trei etape, niveluri de cunoaştere enumerate precedent. ***La nivelul sensibilităţii*** el evidenţiază două forme apriorice – spaţiul şi timpul. În ele noi receptăm lumea în senzaţii. ***La nivelul intelectului analitic*** Kant desprinde cele douăsprezece categorii (concepte) apriorice dintre care cea mai importantă este cauzalitatea. Al treilea nivel al facultăţii de cunoaştere este ***raţiunea*** în sens restrîns. Menţionăm că la Kant termenul de raţiune este utilizat după context cu semnificaţii diferite. La nivelul doi raţiunea se manifestă ca un intelect analitic ce duce la stabilirea unităţii conştiinţei cu obiectul. Pe cînd raţiunea cu cele trei idei – suflet, lume, Dumnezeu – prezintă totalitatea realului şi posibilului. Acum putem desfăşura funcţia ideilor raţiunii.

Ideea sufletului este o totalitate a fenomenelor interioare, domeniu unde noi nu avem nici o experienţă în afara diversităţii aspectelor lui. El nu este un obiect pentru noi incognosci-

bil, rămînînd o idee. A pretinde la cunoaşterea lui înseamnă a ne deda iluziilor. Sufletul nu poate fi obiect de cunoaştere a raţiunii teoretice şi nici a intuiţiei. Kant consideră că Descartes a depăşit limitele raţiunii în doctrina sa despre nemurirea sufletului. Sufletul este o idee regulativă, şi nu constitutivă.

Ideea lumii de asemenea nu ne este dată în experienţă. Ca o totalitate de fenomene exterioare, este cu neputinţă de a o cunoaşte. În cuprinsul lumii devin obiecte de cunoaştere doar fenomenele parţiale, dar nu Universul în totalitatea lui. O cosmologie raţională nu este posibilă. Ea depăşeşte limitele facultăţii de cunoaştere a omului ca obiect teoretic. Universul rămîne inaccesibil fiinţei umane. Şi aici Kant formulează vestitele antinomii ale raţiunii pure, contradicţii ce apar în mod necesar cînd raţiunea doreşte să atingă adevăruri filozofice.

Aşadar, în procesul formării ideilor raţiunea intră în contradicţii, pe care Kant le-a numit antinomii ale "raţiunii pure". În "*Critica raţiunii pure*" sunt dezvăluite următoarele patru antinomii:

1. Lumea este finită – sau: lumea este infinită;
2. În lume există numai lucruri elementare, simple – sau: în lume totul se divide pînă la infinit;
3. În lume există nu numai cauzalitate, dar şi libertate – sau: în lume totul este determinat cauzal;
4. Există Dumnezeu şi el este cauza lumii – sau: nu există nici o fiinţă supremă care să fie cauza lumii.

Kant consideră că în aceste contradicţii proprii nu lumii, ci numai raţiunii, ambele părţi, care se exclud reciproc, sunt deopotrivă demonstrabile cu ajutorul logicii şi, prin urmare, antinomiile nu au rezolvare. Raţiunea se încurcă în aceste contradicţii nerezolvabile şi de aceea nu poate crea o idee despre lume ca un întreg, nu e în stare să pătrundă legităţile realităţii, nu poate să cunoască lumea. Ea rămîne în esenţa sa "lucru în sine". De aici rezultă agnosticismul kantian.

Teoria lui Kant despre antinomii şi judecăţile lui despre categoriile judecăţii pure conţin elemente de dialectică. Cunoaşterea, aşa cum înţelege el, înseamnă activitate, care se desfăşoară după anumite legi proprii ei. Pentru prima dată este examinat specificul subiectului antrenat în actul cunoaşterii ca factor principal. Astfel, el săvîrşeşte schimbări radicale în filozofie. Gînditorul analizează structura subiectului pentru a clarifica ce înseamnă adevăratele cunoştinţe, pentru a stabili deosebirea dintre elementele subiective şi obiective ale cunoştinţelor. Obiectul filozofiei teoretice, după Kant, trebuie să-l constituie nu cercetarea lucrurilor propriu-zise (naturii, lumii, omului), pe care o întreprind şi alte discipline, ci studierea activităţii cognitive, descoperirea legilor raţiunii umane. Din acest punct de vedere el a numit filozofia sa transcendentală, iar metoda – critică. De aceea, în filozofia lui Kant locul central îl ocupă învăţătura despre categorii, despre funcţiile, locul şi rolul lor atît în desfăşurarea procesului cunoaşterii, cît şi în organizarea rezultatelor lui. El a făcut o revoluţie în modul de interpretare a logicii ca ştiinţă despre gîndire. Pentru prima dată începe să vadă principalele forme logice ale gîndirii în categorii şi tot pentru prima dată a supus unei analize sistematice nu numai aspectul logic, dar şi aspectele gnoseologic şi metodologic al categoriilor, examinîndu-le în unitatea şi subordonarea lor.

Kant a formulat problema premiselor logice ale cunoaşterii, a descoperit (fie şi într-o formă apriorică, neistorică) acel fapt gnoseologic real că înainte de a cunoaşte un oarecare obiect trebuie să dispunem de anumite mijloace, de un aparat categorial, de o structură bine construită a gîndirii, de forme logice de gîndire. Aceste premise logice nu rezultă din experienţa omului luat aparte şi faţă de el au un caracter mai mult sau mai puţin aprioric. Ele sunt apriorice în privinţa fiecărui om, dar sunt aposterioare în cazul dezvoltării istorice a ome-

nirii. Dar ele (lucru pe care nu l-a putut descoperi Kant) sunt un produs al întregii practici social-istorice precedente.

Kant mai este cunoscut şi ca întemeietor al postulatelor morale ale căror bază o constituie aşa-numitul imperativ categoric (cerinţă categorică) – legea veşnică şi idealul constant al comportării oamenilor care există în conştiinţa speciei umane. Imperativul categoric, după Kant, orientează omul să procedeze astfel, încît faptele sale să poată servi drept bază şi principiu călăuzitor pentru legislaţia universală. Fapta poate avea un caracter moral numai în cazul cînd ea se săvîrşeşte din respect faţă de legea morală. Kant demonstrează că în viaţa empirică între comportarea morală (sau amorală) a omului şi fericirea (sau nefericirea) lui nu există unitate. Etica nu trebuie să se întemeieze pe o fericire empirică. Analiza riguroasă a moralităţii din "*Critica raţiunii practice*" a postulatelor ei, cu întortocheata legătură a datoriei şi libertăţii, duce la concluzia: nu se neagă faptul că omul poate avea diferite înclinaţii şi pasiuni. Kant recunoaşte posibilitatea apariţiei conflictelor care sunt condiţionate de ciocnirea dintre înclinaţia omului spre diferite acţiuni, conflicte care se bazează pe sentimente şi, totodată, pe tendinţa omului de a se supune legii morale. De aceea la Kant "datoria", ca constrîngere a conştiinţei morale, este sinonimă cu "libertatea". A fi liber înseamnă a-ţi afirma autonomia voinţei călăuzită de legea morală. Astfel, o contribuţie considerabilă a adus Kant la elaborarea problemei omului, văzînd în om o parte a naturii, o fiinţă înzestrată cu calităţi materiale şi spirituale. El acordă atenţie interpretării diferitelor aspecte ale existenţei omului în lume şi îl consideră drept unul dintre cele mai importante obiecte ale cunoaşterii. În *"Antropologie"* filozoful scrie: "Cel mai important obiect din lume faţă de care pot fi aplicate aceste cunoştinţe este omul, deoarece el constituie pentru sine scopul definitiv". În opinia lui Kant, omul nu trebuie considerat drept un mijloc

pentru realizarea scopurilor cuiva. El este un scop în sine. În felul acesta marele umanist Kant a recunoscut valoarea intrinsecă a personalității umane. Iar întrebarea "Ce este omul?" filozoful o formulează ca una dintre problemele principale ale filozofiei. El porneşte de la interpretarea dualistă a omului ca ființă, vede apartenența lui la două lumi – a necesității firești şi a libertății morale; ca fenomen şi ca "lucru în sine". În aceasta constă misterul omului.

Comportarea omului ca fenomen se supune legilor naturii. În ea acțiunile lui nu sunt libere, ci necesare; pe cînd comportarea omului ca "lucru în sine" îl determină la alegerea liberă.

Scurta incursiune în filozofia lui Kant ne permite a considera că ea este complicată şi contradictorie. Consemnînd neajunsurile filozofiei lui, totodată subliniem că Immanuel Kant a fost unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai filozofiei clasice germane, care a exercitat o înrîurire colosală asupra dezvoltării gîndirii filozofice atît în Germania, cît şi dincolo de hotarele ei. După el s-a constituit o filozofie vastă, numită *neokantiană*, ce a valorificat multiplele lui idei.

## § 2. Estetica lui Kant

Immanuel Kant a manifestat interes față de estetică cu mult înainte de a edita *"Critica facultății de judecare"* (1790), cea mai cunoscută lucrare în acest domeniu. Pînă la ea, în articolul *"Observații asupra sistemului de frumos şi sublim"* (1764), filozoful a tratat aceste concepte mult asemănător cu cea de mai tîrziu. Drept că în el predomină punctul de vedere psihologic şi antropologic. Articolul nu conținea vreo aluzie la "transcendentalism", dar demonstra o adîncă cunoaştere a literaturii estetice contemporane.

În perioada precriticistă a activității sale Kant făcea referință la unele probleme de estetică în lecțiile universitare, în

care nu se simţea încă o deosebire de poziţii de viziunea estetică a lui Alexander Baumgarten. În acest timp filozoful considera că analiza critică a frumosului nu se poate face de pe principiile raţiunii. Iar ca estetică nemţii în general socoteau nu altceva decît "critica gustului". Ea este apreciată ca o teorie despre formele apriorice ale cunoaşterii senzoriale, şi nu o filozofie a frumosului şi artei. Deoarece regulile şi criteriile judecăţii de gust sunt empirice, ele nu pot servi ca legi apriorice, ce ar putea direcţiona judecăţile estetice. O schimbare de poziţie intervine abia în a doua ediţie a *"Criticii raţiunii pure"*, în 1786. În ea Kant, pe lîngă posibilitatea de a păstra terminologia baumgartiană, întrevede o altă înţelegere a esteticii, şi anume: parţial în sensul transcendental, parţial – psihologic. Iar în 1787, într-o scrisoare[1] adresată primului popularizator al filozofiei lui Kant, autorul comunică că lucrează asupra "Criticii gustului" şi analizează întregul sistem de facultăţi sufleteşti. Din scrisoare reiese că scopul principal a fost pentru Kant nu estetica, nu arta ca atare, dar sistemul acestor facultăţi. De aceea estetica, spre deosebire de gîndirea critică, ocupă în studiul filozofic al lui Kant un loc deosebit. Ea devine obiect de cercetare din stricta necesitate de a uni cele două "Critici", şi nu din interesul determinat de cunoştinţele lui în istoria artelor sau a artei contemporane. Dimpotrivă, atracţia filozofului faţă de arte era minimală. Oraşul natal cu micile sale posibilităţi în activitatea artistică (lipsa muzeelor, edificiilor arhitecturale deosebite, sculpturii şi culturii de înalt nivel şi stil propriu) nu predispunea spre studierea valorilor estetice. Atitudinea lui Kant faţă de muzică era vădit negativă, socotind-o artă de nivel inferior. Ea, în viziunea lui Kant, nu este îndeajuns de politicoasă şi are doar menirea să umple spaţiul cu zgomot, încurcînd seriosului

[1] *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века.– Москва, 1962, p. 168.

lucru mintal. Asemenea atitudine manifestă Kant şi faţă de literatură, în care aprecia doar adîncimea gîndului, măiestria artei oratorice, şi nu poetul şi artistismul cuvîntului ca atare. Astfel, cunoştinţele în domeniul teoriei estetice (Baumgarten, Lessing, Vinchelman, Shaftestburi) i-au servit pentru rezolvarea obiectelor pur filozofice, dar nu propriu-zis estetice.

Estetica devine pentru Kant o necesitate din momentul cînd a observat că în filozofia sa a apărut o prăpastie între cele două părţi ale teoriei sale: raţiunii pure şi raţiunii practice, gnoseologiei şi moralei. De aceea în lucrarea "*Critica facultăţii de judecare*", chiar în introducere, el recunoaşte că studiul capacităţilor omului l-au adus la contradicţia dintre filozofia naturii (domeniul sensibilităţii) şi filozofia practică (domeniul libertăţii, ca suprasensibil), "aşa încît trecerea de la unul la altul nu este posibilă (cu ajutorul folosirii teoretice a raţiunii), ca şi cum ar fi două lumi diferite, prima neavînd nici o influenţă asupra celei de a doua"[1]. Dar ele trebuie să se influenţeze una pe alta, mai ales conceptul libertăţii – să realizeze în lumea sensibilă scopul care rezultă din legile sale. "Aşadar, natura trebuie să poată fi gîndită şi astfel, încît legitatea formei ei să se acorde cel puţin cu posibilitatea scopurilor care trebuie realizate în ea conform legilor libertăţii"[2]. Conceptele naturii, care conţin a priori temeiul pentru orice cunoaştere teoretică, se bazau pe legiferarea intelectului. Conceptul libertăţii, care conţine a priori temeiul pentru toate prescripţiile practice, necondiţionate sensibil, se baza pe legiferarea raţiunii[3]. Omul ca o fiinţă a culturii, în viziunea lui Kant, mai posedă pe lîngă intelect şi raţiune, un termen mediu – facultatea de judecare, despre care avem motive să presu-

[1] *Kant Immanuel*. Critica facult\]ii de judecare.– Bucure[ti, 1966, p. 70.
[2] *I.Kant*. Op. cit., p. 70.
[3] Ibidem, p. 71.

punem, prin analogie, că ea trebuie de asemenea să conțină, dacă nu o legiferare proprie, cel puțin un principiu a priori propriu de a căuta legi, un principiu a priori subiectiv.

Deci, care-i temeiul unității suprasensibilului ce stă la baza naturii cu conținutul practic al conceptului libertății? Ca răspuns, la Kant găsim un sistem al capacităților sufletului, care nu pot deriva dintr-un temei comun: facultatea de cunoaştere, sentimentul de plăcere şi neplăcere şi facultatea de a dori.

Tabelul privirii de ansamblu asupra tuturor facultăților superioare, întocmit de autor[1]

| Facultăți sufleteşti | Facultăți de cunoaştere | Principii a priori | Aplicate la |
|---|---|---|---|
| Cunoaştere | Intelect | Conformitate cu legea | Natură |
| Sentiment (plăcere-neplăcere) | Facultatea de judecare | Teleologie | Artă |
| Dorință | Rațiune | Scop final | Libertate |

Din tabel rezultă cele trei "*Critici*" ale lui Kant: "*Critica rațiunii pure*", "*Critica facultății de judecare*" şi "*Critica rațiunii practice*". El numeşte facultățile pure (intelectul, facultatea de judecare, rațiunea) pentru că legiferează a priori. Intelectul prin intermediul categoriilor de gîndire prescrie (legiferează) legile naturii, rațiunea practică – ale moralei, iar facultatea de judecare duce la o finalitate, adică la o teleologie. Spre deosebire de teleologia în natură, teleologia în artă e aplicată de Kant într-un mod specific. Teleologia ca teorie despre scopuri este utilizată în filozofia lui Kant deosebit de cum se făcea pînă la el. Finalitatea, susține Kant, este posibilă şi fără intervenția

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 93.

intelectului. Teleologia la Kant nu este un finalism, nu este o confirmare a ordinii dumnezeieşti a lumii. Această distanțare de zeistic a fost realizată de către filozof în prima "*Critică*", deoarece ea distrage de la procesul cunoaşterii ştiințifice. Kant susține că acolo unde finalistul trebuie să descopere cauzele fenomenelor şi n-o face din diferite motive, el arată la inaccesibilitatea investigației supremei înțelepciuni (dumnezeieşti).

Teleologia, în viziunea lui Kant, este un principiu de precăutare a obiectului şi, în primul rînd, desigur, al organismului viu. Este interesant că el descoperă încă o sferă de manifestare a teleologiei, şi anume – în rezultatul activității omeneşti numite *artă*. Aducem aprecierea acestui moment făcută de Hegel – alt pisc al gîndirii estetice. Astfel, în prelegerile lui de estetică citim: "Un produs oarecare al naturii, de exemplu, o plantă, un animal este organizat cu finalitate, fiind nemijlocit prezent pentru noi cu această finalitate a lui, prezent în aşa fel că noi nu avem nici o prezentare a scopului pentru sine separat şi distinct de realitatea prezentă. Tot în chipul acesta trebuie să ne apară ca finalitate şi frumosul… Frumosul, … există, posedînd finalitatea în sine însuşi, fără ca mijlocul şi scopul să se înfățişeze separat drept laturi deosebite. De exemplu, scopul membrelor organismului este viața, care există reală în înseşi membrele; rupte de întreg ele încetează de a mai fi membre. Căci în ceea ce este viu scopul şi ansamblul său material sunt atît de mijlocit unite, încît forma respectivă de existență nu există decît întrucît scopul lui este imanent. Privit sub acest aspect, frumosul nu trebuie să poarte în el finalitatea ca o formă exterioară, ci natura imanentă a obiectului frumos trebuie să constea în faptul că interiorul şi exteriorul îşi corespund conform unei finalități"[1]. Este o apreciere destul de înaltă a frumosului, constituind

[1] *Hegel*. Prelegeri de estetic\. - Bucure[ti, 1966, p. 65.

pentru Hegel "un punct de plecare pentru înțelegerea adevărată a frumosului artistic".

Abordarea din acelaşi punct de vedere a problemei naturii şi creației artistice – principiului finalității – este una dintre principalele idei ale "*Criticii facultății de judecare*" a lui Kant. Aceasta a fost o viziune nouă în estetică. Şi pînă la el se compara natura şi arta, rezultatul era însă cu totul altul. Kant a dus această comparație pînă la o descoperire în viziunea estetică. El scrie că cînd privim o operă de artă plastică trebuie să ne dăm seama că aceasta este artă şi nu natura, însă totuşi finalitatea în forma acestei lucrări trebuie să pară atît de liberă de orice constrîngere a regulilor arbitrare, de parcă ea ar fi produsul însuşi al naturii. În aprecierea cercetătorului rus A. Gulîga, această descoperire a jucat un rol dublu în istoria culturii. În primul rînd, a fost evidențiată problema creației artistice (menționată şi cercetată de Hegel – *n.a.*) şi, în al doilea rînd, s-a produs conştientizarea estetică în atitudinea față de natură. Gulîga accentuează că abia în zilele noastre a fost apreciată la justa valoare marea însemnătate, pe care o atribuia Kant naturii, preîntîmpinînd distanțarea din ce în ce mai mare de natură în secolele următoare. Kant atunci a întrevăzut stringenta necesitate de a ne forma o compătimire față de natură ca față de lucrare de artă. După cum nu se poate amesteca în viața unui organism artistic, la fel nu se poate încălca armonia naturii constituită din finalitatea ei echilibrată[1]. Această idee este măreață şi prin faptul că se accentuează rolul omului în crearea unei lumi a culturii, lucru consemnat şi de contemporanul nostru A. Boboc în lucrarea *"Kant şi neokantianismul"*. Referindu-se la criticismul lui Kant în general, autorul scrie: "Fapta kantiană" e mult mai

[1] *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. – Москва, 1986, p. 77-78.

bogată în consecinţe, atît pentru logica şi epistemologia modernă, cît şi pentru filozofia culturii… Căci filozofia "critică" îşi dovedeşte o mare semnificaţie în istoria culturii nu atît prin soluţiile date, cît prin perspectivele pe care le deschide"[1].

Obiectul interesului nostru însă este aici facultatea de judecare, numită de Kant *facultate de judecare estetică* sau *judecată de gust*.

### *Judecata estetică, specificul ei*

***"Critica facultăţii de judecare"*** este alcătuită din introducere (cu care parţial ne-am familiarizat) şi două părţi. Partea întîi *"Critica facultăţii de judecare estetică"* e împărţită, la rîndul ei, în două cărţi: "*Analitica frumosului*" şi "*Analitica sublimului*". Aceste analitici prezintă ceea ce numim noi estetica lui Kant. În estetică sunt cercetate două concepte: *frumosul* şi *sublimul*. Ele i-au fost lui Kant suficiente pentru rezolvarea problemei apărute – integrarea celor două "*Critici*" precedente. Deoarece estetica este doar veriga de legătură în filozofia sa, necesită apreciere corectă adîncimea cu care Kant a pătruns în esenţa frumosului şi sublimului.

Analiza frumosului în prima carte se face sub patru aspecte: după calitate, după cantitate, după relaţia scopurilor considerate în cadrul lor şi potrivit modalităţii satisfacţiei produse de obiect. Chiar de la prima încercare observăm coincidenţa aceluiaşi principiu de cercetare în "*Critica*" a treia şi prima "*Critică*". Analizînd frumosul *după calitate*, se porneşte de la definiţia gustului estetic ca o facultate de apreciere a frumosului: "Pentru a stabili dacă ceva este sau nu este frumos, raportăm reprezentarea nu prin intelect la obiect în vederea cunoaşterii, ci prin imaginaţie (asociată poate cu intelec-

[1] *Boboc A.* Kant [i neokantianismul. - Bucure[ti, 1986, p. 24.

tul) la subiect şi la sentimentul său de plăcere sau neplăcere”[1]. Judecata de gust nu este, deci, o judecată de cunoaştere, ci una estetică, adică o judecată a cărui factor determinant nu poate fi decît subiectiv. La temeiul acestei judecăți se afla senzația de satisfacție a subiectului. Ea nu contribuie cu nimic la cunoaştere, iar sentimentul de plăcere sau neplăcere reține numai reprezentarea dată în subiect față de întreaga facultate de reprezentare, spiritul devenind conştient de această facultate prin sentimentul stării sale.

Satisfacția care determină judecata de gust este dezinteresată. Interesul satisfacției este legat de un obiect. Însă atunci cînd se pune întrebarea dacă ceva este frumos, nu ne interesează existența lucrului[2]. Vrem să ştim doar dacă simpla reprezentare a obiectului ne produce satisfacție. Este uşor de văzut că pentru a spune că obiectul este frumos şi pentru a dovedi că am gust, plec de la aceea ce se petrece în mine datorită reprezentării, şi nu de la ceea ce constituie dependența mea de existența obiectului[3]. Kant numeşte judecata, în care se amestecă cel mai neînsemnat interes, părtinitoare şi ea nu reprezintă o judecată de gust – scopul cercetării sale.

Interesată este satisfacția produsă de agreabil, deci de ceea ce place simțitor în senzație (Kant precizează că senzația are două înțelesuri: senzația este satisfacție şi mulțumire). Faptul că judecata mea asupra unui obiect, prin care îl declar agreabil, exprimă un interes pentru acesta, reiese în mod clar din aceea că senzația trezeşte o dorință puternică pentru astfel de obiecte. Agreabilul creează senzație de mulțumire[4].

Interesată este de asemenea satisfacția produsă de ceea ce

[1] *Kant Immanuel*. Critica facult\]ii de judecare, p. 95.
[2] *I.Kant.* Op. cit., p. 96.
[3] Ibidem, p. 97.
[4] Ibidem, p. 99.

este bun, adică este util, place ca mijloc sau este "bun în sine", place pentru el însuşi. În ambele cazuri se evidenţiază un scop, adică un interes. Kant delimitează noţiunile de bun şi frumos în felul următor: "Pentru a considera că ceva este bun, trebuie să cunosc de fiecare dată, care este natura obiectului respectiv, adică să am un concept al lui. Pentru a considera că obiectul este frumos, nu am nevoie de aceasta. Florile, desenele libere, liniile care se împletesc fără nici un scop anume, alcătuind un ornament în formă de frunze, nu au nici o semnificaţie, nu depind de vreun concept determinat, şi totuşi plac"[1].

Observăm că se evidenţiază trei noţiuni cu trei raporturi diferite cu menirea de a delimita frumosul. Ele sunt *agreabilul*, *frumosul* şi *bunul*, la baza cărora se află diferite reprezentări ale plăcerii şi neplăcerii. Agreabilul este ceea ce ne desfată, frumosul – ceea ce ne place pur şi simplu, bunul – ceea ce este apreciat, aprobat, adică un lucru căruia i se atribuie o valoare obiectivă. Agreabilul există şi pentru animale, frumuseţea – doar pentru oameni. Iar ceea ce este bun, este bun pentru orice fiinţă raţională în genere[2]. Din această analiză Kant deduce prima definiţie a frumosului: ***"Gustul este facultatea de apreciere a unui obiect sau a unei reprezentări printr-o plăcere sau neplăcere, fără nici un interes. Obiectul unei astfel de satisfacţii se numeşte frumos"***[3]. Deci, în aprecierea frumosului domină dezinteresul.

În aprecierea filozofului ieşean Nicolae Rîmbu, această definiţie a fost cea mai comentată în istoria postkantiană a filozofiei, în comparaţie cu cele ce rezultă după cantitate, relaţie şi modalitate. La Kant "lipsa de interes" distinge plăcerea sau satisfacţia estetică din alte multiple plăceri. Iar "această celebră

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 99.
[2] Ibidem, p. 102.
[3] Ibidem, p. 104.

formulare nu înseamnă că cel care gustă obiectul estetic nu are nici un interes în legătură cu el. Poți fi foarte interesat de o operă de artă, poți urmări cu cel mai mare interes naşterea unei picturi şi destinul ei ulterior, o poți cumpăra la un preț oarecare ca pe orice marfă". Dar aceste interese nu sunt vizate în formula kantiană, fiindcă aceste plăceri sunt deja condiționate de plăcerea estetică față de acest obiect, plăcere care se produce înaintea acestora. "Ceea ce are în vedere Kant este doar interesul care ar determina el însuşi plăcerea estetică"[1].

Analizat *după cantitate*, frumosul se defineşte ca ceea ce este reprezentat fără concept, ca obiect al unei satisfacții universale, care se deduce din precedenta analiză. Se accentuează că dacă un lucru i-a produs cuiva satisfacție dezinteresată, atunci el conține cauza satisfacției pentru oricine. În acest caz se vorbeşte despre frumos ca şi cum frumusețea ar fi o proprietate a obiectului, iar judecata ar fi logică, adică ea este valabilă pentru fiecare. Însă judecata este estetică, deoarece conține numai o raportare a reprezentării obiectului la subiect. Drept că ele se aseamănă. Însă o trecere de la concept (judecata logică) la sentimentul de plăcere şi neplăcere (judecata de gust) nu există. Prin urmare, scrie Kant, cu judecata de gust trebuie asociată, avînd conştiința caracterului ei total dezinteresată, o pretenție de valabilitate pentru toți, care nu este o universalitate referitoare la obiecte, cu alte cuvinte: judecății de gust îi este proprie prezența de universalitate subiectivă[2]. Kant, ajungînd la această concluzie, trece la o comparare a frumosului cu agreabilul şi cu ceea ce este bun.

Privitor la agreabil. El este pentru mine. Culoarea violet este pentru unul blîndă şi încîntătoare, pentru altul lipsită de viață şi stinsă. Prin urmare, relativ la agreabil este valabil

[1] *Rîmbu Nicolae*. Filozofia valorilor.– Bucure[ti, 1997, p. 115.
[2] *I.Kant.* Op. cit., p. 104.

principiul "fiecare are gustul său propriu (al simțurilor)". Agreabilul, spre deosebire de frumos, rămîne la hotarele senzației şi această varietate de subiectivitate exclude posibilitatea discuției. Însă, Kant afirma că de-ar fi anume aşa, atunci ar fi şi corectă zicala latină "*De gustibus non disputandum*" (despre gusturi nu se discută). Dar dacă gustul estetic este aprecierea obiectului ca frumos, atunci discuția are rost. Frumosul ține de un sentiment mai complicat decît agreabilul. Deci cu totul altfel stau lucrurile în ceea ce priveşte frumosul. Ar fi ridicol de s-ar considera că ceva este frumos pentru mine. Despre frumos se vorbeşte ca şi cum acesta ar fi o proprietate a obiectelor. Cînd se spune: lucrul este frumos, se pretinde la un acord în temeiul atribuirii şi celorlalți aceleiaşi plăceri. Subiectul nu judecă doar pentru sine. Plăcerea sa este împărtăşită. Nu se poate spune că plăcerea are gustul său particular. Aceasta ar însemna că nu există gust. În gust se realizează un consens de apreciere între oameni. Judecata de gust se sprijină pe reguli universale, nu generale (ca în agreabil). Judecata se raportează la sociabilitate, întrucît se bazează pe reguli empirice. Judecata de gust, în viziunea lui Kant, este superioară agreabilului prin fapta că ea are însemnătate pentru toți. Gustul parcă ar fixa o premisă de suprapersonal, supraobiectiv, adică o valoare estetică cu însemnătate universală.

Judecata despre bun tot aspiră la o valabilitate universală, dar satisfacția universală ea o reprezintă printr-un concept. Pe cînd în cazul agreabilului şi frumosului nu se formează vreun concept[1].

Acum să vedem cum fundamentează Kant universalitatea satisfacției de judecata în gust. Şi aici se precizează că pentru filozoful transcendental universalitatea judecății estetice este o ciudățenie. Dar efortul considerabil depus de el duce la des-

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 105-106.

coperirea unei însuşiri a facultăţii noastre de cunoaştere. Ea constă într-o universalitate a satisfacţiei, mai numită şi valabilitate comună, care fixează raportul cu sentimentul de plăcere şi neplăcere pentru fiecare subiect. Deoarece judecata estetică nu priveşte obiectul, ci subiectul (sentimentul său), universalitatea estetică este atribuită unei judecăţi deosebite. Ea este judecată estetică singulară, bazată pe simţul nostru.

Judecata "trandafirul este (pentru miros) agreabil" este singulară. Pe cînd prin judecata de gust, care se defineşte prin cantitatea estetică, se fixează universalitatea "valabilă pentru oricine", asentimentul universal. Această diferenţiere între judecata estetică singulară şi judecata de gust se face pentru a demonstra că nu poate exista o regulă, care să oblige pe cineva să recunoască ceva drept frumos: că judecata noastră nu se lasă amăgită de argumente sau principii (o casă, liană, o floare este frumoasă). Şi totuşi, atunci cînd subiectul afirmă că obiectul este frumos, el crede că are de partea sa un asentiment universal şi pretinde ca fiecare să fie de acord cu judecata sa: în schimb, orice senzaţie particulară ar fi hotărîtoare doar pentru el singur şi pentru plăcerea sa[1].

Kant observă că judecata gustului conţine în sine posibilitatea unei judecăţi estetice (singulare), care să poată fi considerată valabilă pentru toţi. Deci, judecata de gust nu postulează acordul fiecăruia (ce o poate face doar judecata logică), ci doar atribuie fiecăruia acest acord, constituie un sens comun. Temei pentru o judecată de gust serveşte doar pretenţia subiectivă la universalism. Kant parcă ar vrea să intensifice caracterul nemijlocit subiectiv al judecăţii de gust, caracter bazat pe încercarea propriului simţ al plăcerii. Această tendinţă de evidenţiere a subiectivului în conceperea frumosului a rezultat în teoria individualismului estetic la continuatorii lui Kant

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 108.

(Schelling, Schopenhauer). Kant susține că frumosul ca atare este nimic fără relația cu simțul subiectului. Acest simț este trezit la viață nu de un concept despre ceea ce trebuie să fie obiectul, dar de forma obiectului reflectat. Gustul se mulțumeşte cu forma lui, după care nu se ascunde vreun scop final. Să zicem, precizează Kant, păsările multicolore, arabescurile, florile plac datorită aspectului lor exterior, datorită formei. În ele gustul nu caută utilitatea lor. Plăcerea estetică este cu desăvîrşire nemijlocită. Ea se determină nu de gîndul despre obiect, ci exclusiv de imaginea lui. Iar de se întîmplă ca frumosul (în om, edificiul) să presupună un scop despre utilitatea lui, atunci părăsim poziția gustului estetic şi avem de furcă cu un frumos aderent. În astfel de cazuri gustul se manifestă nu în conformitate cu regulile sale, dar conform regulilor unirii gustului cu rațiunea, a frumosului cu binele. El devine cointeresat, şi nu dezinteresat cum trebuie să fie frumosul.

Iar acum trecem la o problemă, numită de Kant *cheia criticii gustului*, care merită toată atenția. Este vorba despre aceea dacă în judecata de gust sentimentul de plăcere precede aprecierea obiectului sau dacă aceasta precede sentimentul de plăcere. Filozoful ca un adevărat logic evidențiază cazul unei posibile contraziceri în gust. Ea constă în delimitarea unei valabilități particulare a simplei plăceri, care depinde nemijlocit de reprezentarea, prin care este dat obiectul de comunicabilitatea (valabilitatea) universală a stării sufleteşti ca temei a judecății de gust. Deci, se evită situația cînd gustul numai ar trebui doar să confere reprezentării obiectului comunicabilitatea universală a plăcerii. Gustul este ceva mai complicat decît un statist. Şi iată acum a venit momentul să concretizăm pe ce se întemeiază în gust subiectivismul lui universal în sentimentul plăcerii sau neplăcerii. Acest temei sau suport Kant îl găseşte în cunoaştere şi reprezentare, întrucît şi ea aparține cunoaşterii. În cunoaştere, în general, se raportează

reciproc facultăţile de reprezentare, formînd o stare sufletească. Cunoaşterea este dirijată de anumite reguli. Ea este rezultatul jocului liber al facultăţilor de cunoaştere, al imaginaţiei (sintetizarea diversului intuiţiei) şi intelectului (unificarea reprezentărilor într-un concept). Această stare de joc liber al facultăţilor de cunoaştere, prilejuit de o reprezentare a obiectului, trebuie să poată fi universal comunicabilă. El doar este unicul mod de reprezentare valabil pentru fiecare. Acest joc liber al imaginaţiei şi intelectului este prezent de asemenea şi în comunicabilitatea universală subiectivă a reprezentărilor unei judecăţi de gust. "Numai că judecata de gust determină obiectul, independent de concepte, relativ la satisfacţie şi la predicatul frumuseţii. Deci, unitatea subiectivă a raportului (se are în vedere a raportului imaginaţiei şi a intelectului – *n.a*.) poate fi cunoscută doar prin senzaţie…, a cărei comunicabilitate universală este postulată de judecata de gust. Un raport obiectiv poate fi într-adevăr doar gîndit, însă în măsura, în care el este subiectiv, potrivit condiţiilor sale, el poate fi totuşi simţit prin efectul care-l are asupra sufletului; iar în cazul unui raport, care nu se întemeiază pe vreun concept (ca acela al facultăţilor de reprezentare faţă de o facultate de cunoaştere în genere), nici nu este cu putinţă o altă conştiinţă a lui, decît acea determinată de senzaţia efectului, care constă în jocul ambelor facilitat de acordul reciproc al facultăţilor sufletului, care au fost active (imaginaţia şi intelectul)"[1]. Deci, jocul armonios al facultăţilor de cunoaştere duce la o judecată de gust, în care intelectul e unit cu simţurile (pentru orice om).

Acest joc al facultăţilor determină o anume "stare sufletească", care precedă simţul plăcerii printr-o apreciere binevoitoare. Aceasta determină caracterul universal al judecăţii estetice sau, cum la mai numit Kant, *comunicabilitatea*

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 111-112.

*gustului*.

Pare că în acest raționament al filozofului nu se conține nimic deosebit. Dar aceasta-i la prima vedere. Dacă ne adîncim în problemă, întrevedem o descoperire frumoasă făcută de marele gînditor, şi anume: perceperea frumosului are un caracter nu direct, ci indirect. Adică ea este mijlocită de o complicată facultate a subiectului – intelectul. A manifesta simț estetic față de un obiect frumos nu este chiar atît de simplu. Pentru a savura plăcere de la un obiect este necesară capacitatea de a-i aprecia demnitatea lui. Acest proces presupune un lucru efectuat de intelect şi un anumit interval de timp. Cu cît este mai complicat obiectul, cu atît este mai dificilă aprecierea lui. Kant defineşte frumosul, care rezultă din al doilea moment, în felul următor: ***"Frumosul este ceea ce place în mod universal fără concept"***.

Al treilea moment al judecăților de gust, *după relația scopurilor considerate în cadrul lor*. Prin scop se înțelege obiectul unui concept, iar cauzalitatea unui concept în raport cu obiectul său constituie finalitatea (forma finală). "Prin urmare, un scop este gîndit atunci cînd nu numai conştiința unui obiect, ci şi obiectul însuşi (forma sau existența lui) ca efect este gîndit ca posibil doar prin conceptul efectului. Reprezentarea efectului este aici factorul determinant al cauzei lui şi o precede"[1]. Această analiză este întreprinsă de către Kant pentru a spune încă o dată că judecata este subiectivă şi nu ține de vreun concept. Ea se referă numai la raportul reciproc al facultăților de reprezentare, întrucît sunt determinate de o reprezentare. Însă acest raport este asociat, în determinarea unui obiect ca frumos, cu un sentiment al unei plăceri, pe care judecata de gust o declară ca fiind totodată valabilă pentru fiecare. Satisfacția pe care o considerăm ca

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 112-113.

universal comunicabilă se bazează pe finalitatea subiectivă în reprezentarea unui obiect. Factorul determinant al judecății de gust este finalitatea subiectivă.

Mai departe autorul ține să găsească întemeierea judecății de gust pe principii a priori. În judecata estetică se petrece o conservare a plăcerii, care constă în starea reprezentării însăşi şi activitatea facultăților de cunoaştere. "Noi zăbovim în contemplarea frumosului, deoarece această contemplare se întăreşte şi se reproduce singură, fapt care este analog acelei zăboviri (fără a fi totuşi identică cu ea) produse de o atracție în reprezentarea unui obiect care trezeşte în mod repetat atenția, sufletul rămînînd pasiv"[1].

Astfel, se ajunge la o judecată de gust pură, care-i independentă de atracție şi emoție. "Gustul este întotdeauna încă barbar cînd are nevoie ca atracțiile şi emoțiile să participe la producerea satisfacției şi în întregime barbar cînd le transformă în criteriu al aprobării sale"[2]. Cînd atracțiile sunt luate drept frumusețe (materia satisfacției este luată drept formă), se întîmplă o eroare. Ea, ca multe altele, care se bazează totuşi pe un sîmbure de adevăr, poate fi înlăturată printr-o atentă determinare a conceptelor respective. Judecata de gust neinfluențată de atracție şi emoție, ca factor determinant avînd doar finalitatea formei, este o judecată de gust pură. Kant, pentru a întări concluzia, face lămuriri prin exemple.

Judecățile de gust se împart în *empirice* şi *pure*. Primele se pronunță asupra caracterului agreabil sau dezagreabil al unui obiect sau al reprezentării lui şi sunt judecăți ale simțurilor. Ultimele se pronunță asupra frumuseții obiectului sau a reprezentării lui şi sunt judecăți de gust propriu-zis (formale). Judecățile pure țin de formă. Ea, prin reprezentări, poate fi comu-

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 115.
[2] Ibidem, p. 116.

nicată cu certitudine în mod universal; căci nu putem admite că toţi subiecţii judecă la fel calitatea senzaţiilor înseşi (care stau la baza judecăţii empirice) şi că pentru toţi o culoare este mai agreabilă decît alta sau tonul unui instrument muzical este mai agreabil decît tonul altui instrument muzical[1]. Iar senzaţiile de tip simplu ţin de formă. Ele nu sunt tulburate şi întrerupte de un alt tip de senzaţii (culorile simple, întrucît sunt pure, sunt considerate frumoase; culorile amestecate nu au acest privilegiu – n-au criteriu pentru apreciere, sunt pure sau impure).

În pictură, în sculptură, în arhitectură desenul este esenţialul. El determină plăcerea prin formă. Culorile au menirea de a lumina conturul şi de a înviora obiectul în sine pentru senzaţie. Ele nu-l pot face demn de a fi privit şi frumos. Dimpotrivă, culorile sunt supuse cerinţelor formei frumoase şi sunt înobilate doar de aceasta.

Ornamentul ca adaos la exterior măreşte satisfacţia gustului tot prin formă. Aşa se întîmplă cu cadrul tablourilor, cu veşmîntul statuilor sau cu colonadele ce înconjoară clădirile măreţe. Dacă ornamentul nu constă în forma frumoasă însăşi, atunci el este menit, precum rama aurită, doar să recomande pictura, prin atracţia lui, aprobării. Atunci el se numeşte podoabă şi dăunează frumuseţii adevărate[2].

Deci, se face o greşeală comună cînd se socoate că atracţia sporeşte frumuseţea. Drept că se pot adăuga atracţii pentru a spori interesul sufletului pentru reprezentarea obiectului şi pentru a servi ca stimulent pentru gust şi cultivarea lui, mai ales cînd el este încă rudimentar şi lipsit de exerciţiu. Atracţiile, însă, dăunează atunci cînd atrag atenţia asupra lor în calitate de criterii ale aprecierii frumuseţii. Ele sunt admisibile ca indulgenţă, ca elemente străine, doar în măsura în care nu tul-

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 117.
[2] Ibidem, p. 118.

bură forma frumoasă, atunci cînd gustul este slab şi neexersat.

Emoția, senzația, a cărui caracter agreabil provine doar dintr-o oprire momentană a forței vitale urmată de o izbucnire şi mai puternică a ei, nu ține nicidecum de frumusețe. Urmează concluzia lui Kant că o judecată de gust pură nu are ca factor determinant nici atracția, nici emoția[1].

Judecata de gust este de asemenea cu totul independentă de conceptul de perfecțiune. Deoarece această judecată se bazează în aprecierea frumosului pe o finalitate pur formală (pe o finalitate fără scop), ea nu se poate baza pe o finalitate obiectivă, adică pe reprezentarea utilității obiectului frumos. Finalitatea obiectivă interioară (ori perfecțiunea) este însă mai apropiată de predicatul frumuseții şi de aceea este considerată chiar de filozofi cu renume ca fiind identică cu frumusețea, dar numai în cazul în care ea nu este gîndită clar[2]. Odată ce în această problemă chiar filozofii cu renume pot gîndi neclar, să vedem de ce frumusețea nu poate fi redusă la conceptul de perfecțiune.

Kant întreprinde o lungă şi foarte riguroasă din punctul de vedere logic incursiune din care desprindem următorul moment. În finalitatea obiectivă exterioară a unui lucru (utilitatea) sau interioară (perfecțiunea) este nevoie să deținem conceptul lui: ce fel de obiect trebuie să fie. Răspunsul la această întrebare duce la evidențierea perfecțiunii calitative şi cantitative a acestui obiect, caracterizate de Kant ca fiind total deosebite. Însă pînă la urmă ele se întrunesc într-o reprezentare a obiectului (unde se concordează diversul într-o unitate). Dar formalul din reprezentarea unui obiect nu permite prin sine cunoaşterea finalității obiective; "căci, atunci cînd se face abstracție de această unitate ca scop (ceea ce trebuie să fie obiectul), în mintea celui care contemplă nu rămîne nimic

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 119.
[2] Ibidem.

altceva decît finalitatea subiectivă a reprezentărilor; ea oferă într-adevăr o anumită finalitate a stării de reprezentare a subiectului şi, în această stare, o înclinaţie a subiectului de a percepe cu imaginaţia o anumită formă, însă nu perfecţiunea vreunui obiect, care nu este gîndit aici prin conceptul unui scop”[1]. Să fim de acord: nu-i de mirare că în astfel de probleme nu judecă clar chiar filozofii cu renume. Pe noi însă ne scoate din impas un exemplu adus de Kant: “… dacă întîlnesc în pădure o poiană înconjurată de copaci şi nu-mi reprezint un scop, anume că ea ar trebui să servească pentru dansul cîmpenesc, simpla formă nu ne dă nici cel mai neînsemnat concept de perfecţiune. Dar reprezentarea unei finalităţi formale obiective fără scop, adică simpla formă a unei perfecţiuni (fără nici o materie sau concept despre ţinta concordanţei, chiar dacă aceasta n-ar fi decît ideea unei legităţi în genere) este o adevărată contradicţie”[2]. Să consemnăm că nu în zadar Kant cunoştea şi preda la Universitate matematica. Această demonstrare în matematică este numită de la contrariu. Prin ea ni s-a demonstrat necoincidenţa frumosului cu perfecţiunea.

Judecata de gust este, însă, o judecată estetică. Ea are temeiuri subiective, nu se bazează pe vreun concept legat de scop. Judecata de gust este identică potrivit conţinutului şi originii cu conceptul a ceea ce este bun şi conceptul perfecţiunii. Însă ea este specifică prin faptul că nu dă nici un fel de cunoaştere despre obiect (nici măcar una confuză). Pe cînd judecata logică (despre bun, perfect) oferă cunoştinţe. “Judecata estetică raportează reprezentarea prin care este dat un obiect exclusiv la subiect şi nu atrage atenţia asupra naturii obiectului, ci doar asupra formei finale în determinarea facul-

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 120.
[2] Ibidem.

tăților de reprezentare care se îndeletnicesc cu el”[1]. Această judecată se numeşte estetică tocmai pentru că factorul ei determinant nu este un concept, ci sentimentul (simțul interior) acelei armonii în jocul facultăților sufletului, întrucît ea poate fi doar simțită. În judecata de gust participă şi intelectul (ca la toate judecățile). Totuşi, el nu intervine aici ca facultate de cunoaştere a unui obiect, ci ca facultate de determinare a acestuia şi a reprezentării sale[2].

Judecata de gust, spune cu siguranță Kant, prin care un obiect este declarat frumos pe baza unui concept determinat, nu este pură. Pentru a demonstra acest lucru se deosebesc două feluri de frumusețe: *liberă* şi *dependentă*. Prima nu presupune un concept despre ceea ce trebuie să fie obiectul. A doua presupune chiar şi perfecțiunea obiectului potrivit conceptului. Frumusețea liberă este independentă, cea dependentă este condiționată. Urmează fundamentarea prin exemple.

Florile sunt frumuseți libere ale naturii. Ce fel de obiect trebuie să fie floarea o poate spune doar un botanist. Dar şi el, întocmind o judecată de gust, nu ține cont de scopul natural al florii. De asemenea desenele a la grecgue, ornamentul în formă de frunze de pe tablouri sau tapete de hîrtie nu au nici o semnificație. Ele reprezintă frumuseți libere. În muzică liberă e fantezia şi chiar întreaga muzică fără text. Judecata despre această frumusețe liberă este pură.

Frumusețea unui om (femeie, bărbat, copil), a unui cal, a unei clădiri (biserică, palat, arsenal, pavilion) presupune un concept al scopului care determină ceea ce trebuie să fie obiectul, un concept al perfecțiunii sale. Această frumusețe este dependentă. Ea leagă agreabilul (senzația) cu frumosul şi bunul. Aici se compromite puritatea judecății de gust. Ea,

[1] Ibidem, p. 121.
[2] *I.Kant.* Op. cit., p. 121.

judecata, devine dependentă de scop, care se conține în concept ca într-o judecată rațională, şi este astfel limitată.

Ce-i drept, precizează Kant, gustul se află în cîştig prin această legare a satisfacției estetice cu cea intelectuală, în sensul că el este fixat şi lui i se pot prescrie reguli relativ la anumite obiecte determinate final. Dar atunci ele nu mai sunt reguli ale gustului, ci doar ale armonizării gustului cu rațiunea, adică a frumosului cu ceea ce este bun[1].

Acordarea stărilor de spirit (întreaga facultate de reprezentare) este în cîştig chiar şi atunci cînd perfecțiunea nu se află în cîştig datorită frumuseții, nici frumusețea datorită perfecțiunii. De fapt, se poate judeca corect, dar în mod diferit. Unul judecă după ceea ce are în fața simțurilor, altul – după ceea ce are în minte. Deci, unul consideră frumusețea liberă, iar celălalt – frumusețea dependentă. Primul emite o judecată de gust pură, iar cel de-al doilea – o judecată de gust aplicată. Delimitarea poate evita multe dispute între arbitrii gustului[2].

Un moment important, susține Kant, în judecata de gust este faptul că nu i se poate da o regulă obiectivă. Este un criteriu, drept că empiric – comunicabilitatea universală a senzației de plăcere sau neplăcere, unanimitatea tuturor popoarelor, pe cît e de posibil, privitoare la acest sentiment. Însă acest criteriu este slab şi insuficient. De aceea anumite produse ale gustului sunt considerate exemplare. Dar gustul este personal, subiectul singur îşi face un model. Însă modelul suprem – prototipul gustului – este o simplă idee, pe care fiecare trebuie s-o producă în sine însuşi şi conform căreia trebuie să aprecieze tot ceea ce constituie un obiect al gustului, exemplu al aprecierii prin gust şi chiar gustul celorlalți. Ideea este un concept al rațiunii, iar idealul – reprezentarea unei ființe par-

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 123.
[2] Ibidem, p. 124.

ticulare ca fiind adecvată unei idei[1].

Cum ajungem la ideal, se întreabă Kant? A priori sau empiric? Care gen al frumosului poate avea un ideal?

El observă că e bine ca frumusețea pentru care vrem să căutăm un ideal nu trebuie să fie o frumusețe vagă, ci una fixată printr-un concept al finalității obiective. Deşi, trebuie să se exprime într-o judecată de gust în parte intelectuală. La bază să stea o idee a rațiunii. Şi descoperim că ideile se devizează la Kant în *idee normală* şi *idee a rațiunii*. Ideea normală estetică este o intuiție particulară (a imaginației) ce reprezintă etalonul aprecierii omului ca exemplar al speciei animale. Ideea rațiunii transformă scopurile umanității, deoarece ele nu pot fi reprezentate sensibil[2].

Menționăm că şi de data aceasta Kant trece la exemplificare. Nu reproducem logica ei deoarece, în viziunea noastră, ea nu este prea reuşită. Observăm numai că idealul frumuseții omului constă în expresia moralității, care se întrevede şi în obiectele reprezentate, vizibilă în expresia corpului (ca efect al interiorului). Rațiunea noastră asociază binele moral în ideea finalității supreme – bunătatea sufletească, puritatea, tăria sau calmul. Aici este necesară o îmbinare a ideilor pure ale rațiunii cu o mare forță a imaginației la cel, care doar le apreciază şi cu atît mai mult la cel, care vrea să le întruchipeze. Aprecierea în acest caz nu este pur estetică, judecata nu este o simplă judecată de gust.

Raționamentele acestea au scopul să ne convingă că reprezentarea frumosului, prin care întrevedem moralul, este ceva foarte complicat. Această misiune o are arta. Ea serveşte drept punte de legătură între intelect şi rațiunea practică. Arta – sfera unde se produce esteticul – integrează teoria şi practica, cunoştințele şi morala. Însă esteticul nu este ceva monolit.

[1] Ibidem, p. 125.
[2] *I.Kant.* Op. cit., p. 126.

O față a lui este îndreptată spre cunoştinţe – frumosul, alta – spre moral – sublimul. Kant, de fapt, susține concepția specificului în estetic, dar se simte ponderea unității, sinonimiei frumosului şi moralului – concept apărut în antichitate ca ideal nerealizat însă, nici astăzi. La finele momentului trei Kant defineşte frumosul astfel: ***"Frumusețea este forma finalității unui obiect, întrucît o percepem fără reprezentarea unui scop"***[1].

Momentul al patrulea al judecății de gust – *potrivit modalității satisfacției produse de obiect*. În acest moment Kant parcă ar face o totalizare a precedentelor momente. Aşa, el se întoarce la *agreabil* ca la ceea ce produce într-adevăr plăcere, la *frumos* care are o relație necesară cu satisfacția. Iar despre *necesitate* spune că este de un tip deosebit şi nu înseamnă nimic altceva decît aceea că pur şi simplu trebuie acționat într-un mod determinat (fără o altă intenție). Necesitatea într-o judecată estetică poate fi numită doar exemplară, adică o necesitate a adeziunii tuturor la o judecată, considerată ca exemplu al unei reguli universale ce nu poate fi formulată.

Necesitatea subiectivă pe care o atribuim judecății de gust este condiționată. Judecata de gust pretinde acordul fiecăruia, deci undeva obligă să admire respectivul obiect şi să-l declare frumos. Obligația în gust este exprimată în conformitate cu toate datele necesare aprecierii, totuşi numai în mod condiționat se solicită acordul tuturor[2].

În judecata de gust se conține ideea unui simț comun. Aceasta este deosebit de intelectul comun. Simțul comun nu se bazează pe o normă determinată. Ea este presupusă de noi prin pretenția noastră de a emite judecăți de gust.

Kant se întreabă: "… cu alte cuvinte, este gustul o facultate originară şi naturală sau doar o idee despre o facultate

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 129.
[2] Ibidem, p. 130.

artificială care abia trebuie dobîndită, aşa încît judecata de gust cu pretenţia ei la o adeziune universală nu este de fapt decît o cerinţă a raţiunii de a produce o astfel de unanimitate a simţirii, iar obligaţia, adică necesitatea obiectivă a contopirii sentimentului fiecăruia cu sentimentul particular al celuilalt, nu indică decît posibilitatea acordului în această privinţă, judecata de gust fiind doar un exemplu al aplicării acestui principiu? Deocamdată nu vrem şi nu putem decît să analizăm elementele componente ale gustului şi să le reunim apoi în ideea unui simţ comun"[1].

Din momentul patru este dedusă definiţia frumosului în felul următor: ***"Numim frumos ceea ce este cunoscut fără concept ca obiect al unei satisfacţii necesare"***[2].

Definiţia frumosului după modalitate este comentată de N. Rîmbu în felul următor: "Aşa cum cunoaşterea ia forma judecăţii teoretice, satisfacţia estetică se exprimă în judecăţi de valoare. Plăcerea estetică pe care o produce un obiect poate fi posibilă, reală şi necesară. Un lucru poate să placă în anumite împrejurări, astfel că judecata de valoare prin care se exprimă o asemenea satisfacţie este problematică, spre deosebire de cea reală care exprimă o satisfacţie momentan-reală … Obiectul estetic trebuie să placă tuturor oamenilor. Acest lucru nu înseamnă că oricine ar trebui cu necesitate să resimtă aceeaşi satisfacţie de îndată ce obiectul estetic este dat, ci numai cei care posedă condiţiile înţelegerii lui"[3].

### *Analitica sublimului*

Cartea a doua ***"Analitica sublimului"*** este destinată evidenţierii unei noi modalităţi de apreciere a filozofiei teoretice

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 133.
[2] Ibidem.
[3] *Rîmbu Nicolae*. Op. cit, p. 117.

cu filozofia practică prin intermediul esteticii. Sublimul este a doua categorie estetică, care serveşte realizării acestui scop.

Analiza sublimului începe cu evidenţierea deosebirilor şi comunului în categoriile *"frumos"* şi *"sublim"*. Comun este faptul că ambele sunt judecăţi reflexive, că nu se bazează pe senzaţia agreabilului şi că nu sunt dependente de vreun concept. Se deosebesc prin obiectul reflectat, prin mecanismul reprezentării şi prin simţurile trezite de obiectele percepţiei. Frumosul se desprinde din forma obiectului, iar sublimul – din inform şi enorm. Frumuseţea este prezentată de obiectul satisfacţiei, pe cînd plăcerea sublimului este imposibilă fără activitatea minţii, adică a raţiunii. Perceptarea frumosului excită jocul liber al superioarelor facultăţi ale cunoaşterii – intelectului şi imaginaţiei, care determină sentimentul elevat al activităţii vitale reciproce. Sublimul, dimpotrivă, înăbuşă activitatea omului, trezindu-i sentimentul şi stimulîndu-i activitatea imaginaţiei. Plăcerea sublimului nu este un "joc", ci o serioasă aspiraţie a imaginaţiei. Frumosul este atractiv, sublimul în acelaşi timp atrage şi respinge. Izvorul frumosului este în afara noastră, al sublimului – numai în noi şi în modalitatea gîndirii noastre. Kant scrie: "… sentimentul sublimului nu poate fi asociat cu atracţia; şi întrucît spiritul nu este atras de obiect, ci alternativ mereu şi respins de el, satisfacţia produsă de sublim nu conţine atît plăcere pozitivă, cît mai curînd admiraţie sau respect, adică plăcere negativă"[1]. Şi mai departe: "În fapt, nu putem spune mai mult decît că obiectul este apt pentru întruchiparea sublimului pe care îl găsim în spirit; căci sublimul nu poate fi conţinut de nici o formă sensibilă, ci priveşte doar ideile raţiunii, care, deşi nu găsesc o întruchipare adecvată lor tocmai datorită acestei inadecvări ce poate fi înfăţişată sensibil, devin active şi ne vin

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 138.

în minte. Astfel, oceanul întins, răscolit de furtună nu poate fi numit sublim. Priveliştea lui este îngrozitoare, iar spiritul trebuie să fi fost deja plin cu tot felul de idei, atunci cînd o atare intuiție urmează să-l predispună la un sentiment sublim prin aceea că el este determinat să părăsească sensibilitatea şi să se îndeletnicească cu idei ce conţin o finalitate superioară”[1].

Deci, ce-i sublimul? Caracteristica generală nu este suficientă pentru Kant. El adînceşte investigația. Consemnăm că filozoful deosebeşte *sublimul matematic* şi *sublimul dinamic*. Mai apoi formulează o primă definiție: *“... **numim sublim ceea ce este mare în mod absolut**”*[2]. Urmează precizarea despre aceea că a fi mare şi a fi o mărime sunt concepte cu totul deosebite. A fi mare în mod absolut se referă la ceva, care este mare dincolo de orice comparație. Faptul că ceva este o mărime poate fi cunoscut pe baza lucrului însuşi, fără comparație cu altele, cu condiția ca o mulțime omogenă să constituie o unitate. Însă pentru a stabili cît de mare este ceva, avem nevoie întotdeauna de un altceva, care este tot o mărime, pentru a-i sluji drept măsură[3]. În acest caz, spune Kant, judecata se întemeiază totuşi pe o unitate de măsură, care este predispusă ca putînd fi considerată identică pentru fiecare, dar care nu este utilizată pentru judecarea logică (matematic – determinată) a mărimii, ci doar pentru cea estetică, deoarece ea nu este decît o unitate de măsură subiectivă, care stă la baza judecății de reflexiune asupra mărimii[4].

Aici are loc precizarea conținutului sublimului matematic. Kant ajunge la concluzia că definiția sublimului matematic poate fi exprimată şi astfel: *“**Sublim este ceva în compa-***

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 139.
[2] Ibidem, p. 141.
[3] Ibidem, p. 142.
[4] Ibidem.

***raţie cu care orice altceva pare mic"***. Şi încă o formulare, ultima: *"**Sublim este ceea ce, prin simplul fapt că-l putem gîndi, dovedeşte existenţa unei facultăţi a sufletului, care depăşeşte orice unitate de măsură a simţurilor**"*[1].

Analiza sublimului dinamic începe cu "forţa" interpretată ca o capacitate de a depăşi mari obstacole[2]. Natura, în viziunea lui Kant, considerată în judecata estetică ca o forţă, care nu are asupra noastră nici o putere, este dinamic-sublimă. Natura, fiind sublimă sub aspect dinamic, trebuie să ne-o reprezentăm ca provocînd frică (deşi invers, nu orice obiect, care provoacă frică, este găsit sublim de judecata estetică). Natura poate fi forţă ca obiect, care provoacă frică. Pentru facultatea de judecare estetică ea este dinamic-sublimă. Însă poate fi considerată un obiect înfricoşător şi fără să ne fie frică de el (de exemplu, Dumnezeul). Cel care se teme nu poate judeca sublimul naturii, aşa cum cel care este dominat de înclinaţie şi dorinţă nu poate judeca frumosul. El evită priveliştea unui obiect care-i inspiră teamă, deoarece este imposibil ca într-o spaimă reală să aflăm satisfacţie.

Stîncile îndrăzneţ aplecate şi ameninţătoare, norii de furtună care se îngrămădesc pe cer şi care înaintează cu tunete şi fulgere, vulcanii la apogeul puterii lor distrugătoare, uraganele cu pustierea pe care o lasă în urmă, oceanul nemărginit cuprins de furie, o cascadă înaltă a unui fluviu mare ş.a.m.d. arată, în comparaţie cu forţa lor, nimicnicia capacităţii noastre de opoziţie. Dar cu cît este mai înfricoşătoare priveliştea lor, cu atît ea devine mai atrăgătoare, dacă ne aflăm în siguranţă[3]. Aceste obiecte sunt sublime, deoarece ele înalţă tăria sufletească deasupra măsurii ei medii obişnuite şi ne permit să

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 144.
[2] Ibidem, p. 154.
[3] Ibidem, p. 155.

descoperim în noi o capacitate de opoziție, de un cu totul alt tip, care ne dă curajul să ne putem măsura cu aparenta atotputernicie a naturii. Şi aici Kant face o analiză a atitudinii față de Dumnezeu. Dacă ea este însoțită de frică, atunci starea sufletească nu duce la admirația măreției divine. Pentru contemplarea divinității este necesară o judecată cu totul liberă. "Numai în aceasta constă deosebirea intimă dintre religie şi superstiție; ultima nu se întemeiază pe venerația față de sublim, ci pe teama şi frica de ființa atotputernică, a cărei voință îl domină pe omul inspăimîntat, fără ca el s-o respecte; firește, de aici nu se poate naşte altceva decît fuga după favoare şi linguşire în locul unei religii, a bunei conduite"[1]. Urmează o formulare calitativă a sublimului: ***tot ceea ce trezeşte în noi sentimentul superiorității noastre față de natura exterioară nouă*** (aici fiind inclusă forța naturii, care încordează puterile noastre) ***se numeşte sublim***. Astfel, sublimul trezeşte în noi respect interior, nu prin forța naturii, ci mai mult prin facultatea noastră de a judeca natura fără teamă şi de a gîndi că menirea noastră îi este superioară[2].

Dar în ce constă modalitatea judecății sublimului naturii? După o incursiune în facultățile necesare judecății estetice bazate pe cunoaştere şi a sentimentului sublimului, care necesită receptivitate pentru idei, Kant ajunge la concluzia că judecata asupra sublimului naturii are nevoie de cultură (mai mult decît judecata asupra frumosului), deoarece ea nu este mai întîi creată de cultură şi apoi introdusă doar prin convenție în societate. Dimpotrivă, ea îşi are temeiul în natura umană, alături de mintea sănătoasă, adică în aptitudinea de avea sentimente pentru idei (practice), deci sentimente morale[3].

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 158.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem, p. 159.

Căci, aşa cum celui care rămîne indiferent în aprecierea unui obiect al naturii, pe care noi îl considerăm frumos, îi reproşăm lipsa de gust, tot astfel despre cel care nu este mişcat de ceea ce noi judecăm ca fiind sublim spunem, că nu are sentiment[1]. Kant face această precizare pentru a mai fixa un acord între cele două precedente "*Critici*". În judecata estetică se manifestă facultatea de judecare ce raportează imaginaţia doar la intelect, ca o facultate a conceptelor (citeşte – filozofia teoretică), pe cînd în sentiment se raportează imaginaţia la raţiune ca facultate a ideilor, adică a sentimentului moral din om (filozofia practică). Deci, judecăţile estetice includ în sine facultăţi de judecare, care au la bază principii a priori, trecînd astfel în sfera filozofiei transcendentale.

Kant în acest mod ne demonstrează că simţul sublimului necesită o stare sufletească asemănătoare predispoziţiei către moral. Deoarece receptarea sublimului este întotdeauna legată de o oarecare retrăire apărută la sesizarea obiectelor, mărimea şi forţa cărora întrec dimensiunile obişnuite nouă, sublimul este o încălcare a măsurii obişnuite. Totodată el are măsura sa. Spre exemplu, pentru a aprecia măreţia piramidelor egiptene, ele trebuie privite de la o anumită distanţă, fiindcă de prea departe ele nu vor produce impresie, la fel şi în cazul cînd ne vom apropia prea mult şi ochiul nostru nu va fi în stare să le cuprindă în integritate. Sublimul este înălţător: curaj în faţa groazei, depăşirea fricii şi satisfacţie morală ca rezultat. Astfel, sublimul devine o unitate de măsură a moralităţii în sentimentele omului, în starea lor de extremă iritare. Această stare emotivă unită cu binele formează entuziasmul, fără de care nu se poate atinge nimic măreţ.

Judecata despre sublim necesită cultură şi imaginaţie dezvoltată într-o măsură mai mare decît judecata despre frumos.

[1] *I.Kant.* Op. cit., p. 160.

Sublimul, în concepția lui Kant, înbogățit în legea morală din noi, devine pentru om o imensă potență spirituală. Numai moralitatea îi permite omului a priori plăcerea de la sublim. Sufletul omului josnic, amoral este insensibil la măreție, eroism.

Concludem, că lui Kant cu modalitatea sa proprie de gîndire i-a reuşit să ne provoace (aşa ca şi pe mulți alții) la un studiu al esteticii sale. Ba chiar să ne impună delicat a cerceta lucrurile prin prisma viziunii specific kantiene.

Să recunoaştem, în unele momente a atins un scop nobil – a ne pune sufletul la muncă. În acelaşi timp, esteticianul N. Hartmann i-a obiectat filozofului Kant că nu a alcătuit analitici particulare pentru grațios, fermecător, tragic şi celelalte valori estetice. Ele doar tot sunt specii ale frumosului. N. Rîmbu găseşte explicația în *doi factori*:

– Sublimul nu este numai o valoare estetică. El este un obiect, la reprezentarea căruia natura fizică a omului îşi simte limitele, iar spiritul său îşi simte superioritatea şi independența față de orice limită. Ca ființă sensibilă, omul este mic şi dependent de natură, ca ființă spirituală este nelimitat şi liber. În sublim intră ceea ce este grandios, grav, solemn, monumental, emoționant, zguduitor, fascinant, respectabil. Frumosul este ceea ce place în mod necesar şi universal fără concept, sublimul – ceea ce stîrneşte admirație şi respect.

– Kant a acordat o atenție cu totul deosebită sublimului, deoarece el este cel ce poate trezi în suflet sentimentul sacrului. Iar cînd face distincția dintre sublimul matematic şi cel dinamic, se accentuează că nu numai o forță a naturii poate fi sublimă, ci şi o forță spirituală posedă grandoarea fără a avea dimensiuni fizice (o pictură

mare, muzică puternică, carte de forță)[1].

În lucrarea "*Critica facultății de judecare*" observăm o terminologie cam greoaie pentru noi, ca de altfel şi în celelalte "*Critici*". Aceasta se lămureşte prin faptul că Kant foloseşte terminologia în limitele limbajului antic şi creştin. Însă în ea se simte deja strîmtoarea în care se află gîndirea filozofului. Între noțiunile de agreabil, judecată pură şi impură ş.a. se întrevede un început, o intenție de evidențiere a altor noțiuni estetice, a valorii estetice coraportate la subiect, la cultura şi morala lui. Unele noțiuni, importante pentru viziunea artistică contemporană, la Kant sunt folosite parcă în treacăt. Dar din această intenție mai tîrziu au fost evidențiate probleme importante, ca: valori culturale, artă şi morală, cultură şi civilizație, om şi natură şi necesitatea educației ca sistem, şi nu arbitrar, accidental.

În această lucrare Kant se prezintă ca un gînditor de formație dialectică. El înfăptuieşte legătura frumosului cu sublimul – categorii contrapuse în gîndirea estetică a secolului al XVIII-lea. Esteticul este tocmai dialectica lor, care într-un caz (frumosul) este coraportat la intelect, în altul (morala) – la rațiune. Judecata estetică, gustul este cununa acestei unități. Iar ideile estetice "înviorează", se umplu de viață în jocul liber al facultăților sufletului. Aşa s-a ajuns la puntea pe care se străduie Kant s-o construiască. S-a realizat sinteza între filozofia teoretică, filozofia practică şi estetică. Acum adevărul, binele şi frumosul formează o integritate. De aceea nu e nimic grozav în faptul că autorul nu pretinde la o întregire a problemelor estetice abordate. Dar "deocamdată" analizăm elementele componente şi le reunim în ideea unui simț comun. Cu adevărat, acest "simț comun" este vrajă şi pînă acum.

[1] *Rîmbu Nicolae*. Op. cit., p. 119.

## § 3. Johann Fichte şi Friedrich Schelling

Idealismul clasic german a fost dezvoltat în continuare de ***Johann Gottlieb Fichte***. Lucrările lui principale sunt: *"Bazele teoriei ştiinţei"*, *"Mesajul limpede ca soarele adresat publicului larg despre adevărata esenţă a filozofiei moderne"* şi altele.

Potrivit filozofiei lui Fichte, conştiinţa şi existenţa sunt identice prin esenţa lor: *non-Eu*-l, existenţa, obiectul constituie a doua latură a *Eu*-lui, inseparabilă de el. Obiectul este interpretat de el ca o derivată a conştiinţei subiectului. Fichte consideră drept obiect al filozofiei sale studierea conştiinţei de sine a sufletului ca factor primar în raport cu lumea. Subiectul în sistemul filozofic al lui Fichte nu este o făptură pasivă ca la Berkeley, ci o fiinţă care acţionează energic. El a dat filozofiei sale denumirea *"Bazele teoriei ştiinţei"* care, considerînd-o drept ştiinţă, domină toate celelalte ştiinţe şi le îmbogăţeşte cu principii, cu baze teoretice ale tuturor cunoştinţelor despre lume. Conform "Bazelor teoriei ştiinţei", realitatea universală conţine două feluri de realităţi: una dintre ele, care se creează singură, este realitatea, *Eu*-conştiinţa de sine; al doilea fel de realitate este *non-Eu*-l creată de *Eu*, a cărei existenţă depinde întru totul de el. Lucrurile nu sunt obiecte reale în mod obiectiv, ci realităţi ale sferei conştiinţei. Fichte consideră că obiectele sunt limitările activităţii conştiinţei, cu alte cuvinte, stările ei specifice.

La Fichte *Eu*-l îşi afirmă propria sa existenţă. *Eu*-l se afirmă pe sine însuşi. *Eu*-l acesta originar nu trebuie confundat cu individul, care se ridică deasupra dualităţii subiect-obiect. *Eu*-lui i se opune *non-Eu*-l. *Eu*-l e de două feluri: 1) *teoretic*, care este limitat de *non-Eu*; 2) *practic*, are puterea de determinare, de acţiune asupra *non-Eu*-lui, care fundamentează viaţa practică, acţiunea şi voinţă.

*Eu*-l teoretic dă naştere prin relaţii *non-Eu*-lui, căci nu putem avea cunoştinţă de *Eu* decît prin deosebirea lui de ceea ce este exterior. Ceea ce este exterior limitează pe sine însuşi (*non-Eu*-l este un produs al *Eu*-lui).

Analizînd învăţătura despre libertate, Fichte, spre deosebire de Spinoza, care pune atingerea libertăţii în dependenţă numai de cunoaşterea necesităţii, consideră că libertatea constă în supunerea benevolă a individului legilor şi scopurilor dezvoltării genului uman. Libertatea nu e analizată ca însuşire a intelectului. El pune întrebarea cu privire la libertate în mod istoric. Afirmă că există diferite grade de libertate condiţionate de dezvoltarea epocilor istorice.

Libertatea Fichte o înţelege ca o stare psihologică a conştiinţei, care poate fi redusă la situaţia cînd noi ne dăm seama despre mai multe posibilităţi de acţiune. Libertatea la fel este interpretată ca acţiune, ca activitate săvîrşită numai sub impulsul instrucţiunii de fericire subiectivă. Libertatea *Eu*-lui nostru, consideră Fichte, se manifestă şi atunci cînd el acţionează din entuziasmul pentru libertate, din sentimentul iubirii de autonomie, indiferent de piedicile şi pericolele ce se pot ivi; libertatea în acest caz este curajul moral.

Libertatea (în sensul cel mai înalt) este îndeplinirea datoriei pentru datorie, libertatea raţională. Analizînd problema dreptului, el consideră că dreptul se bazează nu pe legea morală, dar pe relaţiile de reciprocitate. Garantul înţelegerii reciproce este supunerea benevolă la fiecare lege stabilită în societate şi această supunere e contractul cu privire la convieţuirea cetăţenească. Fichte concepe statul sub 2 aspecte: a) din punctul de vedere al existenţei sale: statul este un organ al dreptului; b) sub aspectul genetic al originii sale: statul este un produs al contractului social, al înţelegerii dintre indivizi pentru respectarea drepturilor. El neagă teoria separării puterii în legislativă,

executivă şi judiciară, exclude din sfera dreptului statal problema cu privire la principiile organizării statale ca problemă a politicii practice. Fichte visează la crearea unui stat naţional german economic izolat de cealaltă lume, "închis în sine".

Fichte a elaborat dialectica noţiunilor şi, spre deosebire de Kant, nu consideră contradicţiile drept o eroare a gîndirii, ci o manifestare a mişcării active spre cunoaştere. Un moment pozitiv în dialectica lui a fost, de asemenea, recunoaşterea caracterului relativ al contradicţiilor, care se condiţionează reciproc şi trec unele în altele.

Filozofia lui Fichte a avut o puternică influenţă asupra dezvoltării filozofiei lui Schelling şi, parţial, asupra lui Hegel.

***Friedrich Josef Schelling*** a fost al treilea filozof remarcabil în filozofia clasică germană, care a elaborat dialectica. Principala lucrare a lui Schelling este *"Sistemul idealismului transcendental"*. El a creat un sistem al idealismului obiectiv al identităţii spiritului şi naturii, subiectivului şi obiectivului, care a jucat rolul unei verigi de tranziţie spre sistemul hegelian.

Potrivit concepţiei lui Schelling, întreaga lume este spirituală, iar diversitatea formelor ei se prezintă ca o manifestare a Eului, a spiritului absolut al raţiunii absolute. Raţiunea absolută constituie primatul şi sursa a tot ce este material şi ideal, subiectiv şi obiectiv. Materia, natura au fost caracterizate de el drept o spiritualitate vizuală într-o stare inconştientă. Scopul suprem şi principala sarcină a ştiinţelor naturii Schelling le vedea în diversitatea deplină a tuturor legilor naturii şi transformarea lor în legi ale gîndirii.

Schelling a caracterizat filozofia identităţilor concepută de el ca o sumă de cunoştinţe despre conştiinţă. Întreaga totalitate a elementelor subiective din cunoştinţe el a numit-o inteligenţă, iar totalitatea elementelor obiective – natură. Deosebirea dintre noţiunile inteligenţă şi natură o vedea în faptul

că inteligența își imaginează conștient lumea, iar natura se prezintă în mod inconștient. El afirmă că în cunoștințele noastre elementele subiectiv și obiectiv se îmbină și apar concomitent, prin urmare, este imposibil de a acorda mai multă prioritate unuia față de celălalt. El a dizolvat de fapt elementul material în cel spiritual, interpretînd factorul obiectiv nu ca pe ceva care există, în afara conștiinței și independent de ea, dar ca un fel de stare inconștientă, subiectivă a aceluiași spirit. În filozofia naturii lui Schelling se înțelege noțiunea de interpretare dialectică a unității și a conexiunii generale a fenomenelor din natură. În natură totul se află într-o legătură reciprocă, sunt legate între ele timpul și spațiul etc. Filozofia lui Schelling a exercitat o înrîurire colosală asupra gîndirii europene din sec. XIX-XX. De relevat este faptul că în diferite etape ale dezvoltării i-au fost receptate diferite aspecte ale concepției lui.

## § 4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Proeminent reprezentant al filozofiei clasice germane a fost ***Hegel***. El a continuat linia lui Kant, Fichte, Schelling, care au abordat problemele dialecticii, dar ele nu și-au găsit o elaborare sistematică așa cum se prezintă la Hegel. Lucrările lui fundamentale sunt: *"Fenomenologia spiritului"*, *"Logica"*, *"Filozofia naturii"*, *"Filozofia dreptului"*, *"Filozofia istoriei și esteticii"*, lucrări uimitoare prin bogăția conținutului.

Hegel este renumit, în primul rînd, datorită faptului că a creat "enciclopedia dialecticii". În fiecare domeniu al științei el caută să găsească și să indice firul dezvoltării care trece prin ele. Hegel a fost primul gînditor care a văzut în teoria sa o continuare firească și o finalizare a întregii dezvoltări precedente pe care a cunoscut-o gîndirea teoretică.

Concepția despre lume a lui Hegel s-a format la început sub influența ideilor iluministe. Iluminismul german a avut particularitățile sale caracteristice. Hegel a salutat Revoluția franceză, care, după părerea lui, a reînnoit pe întregul continent interesul pentru binele comun şi virtuțile revoluției. El n-a acceptat teroarea iacobină, însă aceasta n-a schimbat atitudinea lui pozitivă față de revoluție în genere. Teroarea transformă libertatea obținută prin revoluție într-un antipod al ei – într-o "groază absolută", din care se poate ieşi numai prin edificarea statului bazat pe drept – aşa gîndea Hegel ajuns deja la maturitate. În "*Fenomenologia spiritului*" el a creat un fel de "Odisee a rațiunii", a făcut un studiu al filogenezei şi ontogenezei gîndirii. În această lucrare el şi-a pus scopul să urmeze mai departe calea mişcării de la conştiința individuală spre cea socială. Hegel menționează că în procesul dezvoltării conştiința străbate întreaga istorie a experienței speciei. Adică fiecare individ reproduce pe scurt experiența întregii omeniri. Gîndirea, după părerea lui Hegel, înseamnă nu numai activitatea subiectivă, omenească, dar şi esența obiectivă independentă de om, temelia, prima sursă a tot ce există. Gîndirea îşi "înstrăinează" propria existență sub formă de materie, natură, care este o "altă existență" a gîndirii ce există în mod obiectiv, numită de Hegel *idee absolută*. Iată de ce rațiunea este primatul lumii, de unde rezultă că lumea are la bază un suport logic. Cît despre gîndirea omului, ea este doar una din manifestările ideii absolute.

Din numeroasele lucrări ale lui Hegel principală se consideră *"Ştiința logicii"*, în care el a expus amănunțit idealismul dialectic. "Ideea absolută" se schimbă, trece prin procesele dialectice ale autodezvoltării, urcînd trei trepte: *logica*, *filozofia naturii* şi *filozofia spiritului*. Prima treaptă de dezvoltare a ideii absolute este treapta logică, cînd ea se dezvoltă în propriul ei cadru, în "stihia gîndirii pure", în afara

timpului şi spaţiului. Locul central în sistemul filozofiei lui Hegel îl ocupă logica. Obiectul ei este ideea absolută ca sistem al categoriilor, care se dezvoltă de la sine şi ea constituie temelia realităţii. Logica lui se împarte în teoria existenţei, teoria esenţei şi teoria noţiunilor. Cea de-a doua fază a dezvoltării ideii el o expune în "*Filozofia naturii*". În natură ideea există ca spirit înstrăinat de sine. În prelegerile despre natură Hegel se dovedeşte a fi un continuator al filozofiei naturii clasice germane, ale cărei baze au fost puse în operele lui Kant, iar apoi şi ale lui Schelling. Ca şi predecesorii săi, Hegel înţelegea că materialul faptic acumulat necesită o analiză filozofică, că ştiinţele naturii au pregătit terenul pentru o altă viziune metafizică asupra naturii. Dar, susţinînd că natura reprezintă o altă existenţă a ideii, Hegel ajunge pe o cale originală, întru totul logică, la postulatul metafizic despre invariabilitatea lumii materiale şi la negarea teoriei evoluţiei. Ideea dezvoltării el o aplică numai la fenomenele de ordin spiritual. "Filozofia naturii" cuprinde trei compartimente: mecanica, fizica şi organica. Cînd face clasificarea ştiinţelor, el porneşte de la un principiu obiectiv şi de la diversitatea formelor mişcării care au loc în natură.

Mecanica studiază prima treaptă a naturii (spaţiul, timpul, materia, mişcarea). Fizica este consacrată problemelor căldurii, luminii, caracteristicii chimice, sunetului, structurii materiei, problemelor magnetismului şi electricităţii. Partea a treia a filozofiei naturii este consacrată problemelor geologiei, botanicii şi zoologiei. În filozofia naturii se întîlnesc şi unele presupuneri dialectice, dar în linii mari Hegel neagă dezvoltarea independentă a naturii. Gînditorul consideră că ea nu se dezvoltă în timp, dar numai se diversifică în spaţiu. Filozofia naturii a lui Hegel s-a dovedit a fi cea mai slabă parte a sistemului său. În a treia fază "ideea absolută", depăşind pro-

pria înstrăinare, înlăturînd negarea ei, adică natura, "se întoarce" la ea însăşi în calitate de "idee absolută" şi se dezvoltă sub forma conştiinţei de sine a omenirii de-a lungul întregii istorii universale. Treapta a treia a dezvoltării ideii absolute este examinată în "*Filozofia spiritului*". În sistemul său Hegel îi recomandă omului să prindă gustul cunoştinţelor, căci, urcînd spre ele, se va înălţa tot mai mult spre culmile culturii mondiale, unde se produce o identitate absolută a gîndirii şi existenţei. Hegel vedea în sistemul său o filozofie care încununează dezvoltarea întregii omeniri şi în care a fost găsit adevărul absolut: astfel, însăşi istoria parcă s-a finalizat.

Filozofia spiritului reprezintă ultima parte a sistemului hegelian. Conţinutul ei îl constituie nu numai teza despre conştiinţa omului, dar şi despre diferite tipuri de activitate spirituală omenească şi forme ale legităţilor şi relaţiilor dintre oameni. Filozofia spiritului este o interpretare idealistă a vieţii sociale. Spiritul este aceeaşi idee, însă îmbogăţită pe parcursul dezvoltării sale dialectice. Hegel considera că spiritul de la bun început este spirit, numai că el încă nu ştie acest lucru. Procesul conştiinţei de sine a spiritului înseamnă realizarea lui care trece prin trei trepte:

1) învăţătura despre spiritul subiectiv;

2) învăţătura despre spiritul obiectiv;

3) învăţătura despre spiritul absolut.

Învăţătura despre spiritul subiectiv cuprinde antropologia, fenomenologia şi psihologia, în cadrul cărora se studiază conştiinţa individuală. În antropologie Hegel abordează aproape toate problemele de care se ocupă această ştiinţă la nivel actual.

Dar pe el nu-l interesează problema extinderii omului pe pământ, nici deosebirea oamenilor după criterii de rasă, de vîrstă, de sex etc., ci problema specificului conştiinţei spirituale.

Obiectul antropologiei, după părerea lui Hegel, este spiritul în corporalitatea lui, cu alte cuvinte, sufletul, care se află într-o strînsă legătură cu proprietăţile fireşti ale individului, însă el nu este un rezultat al materialităţii. Apoi Hegel explică apariţia concepţiei – problemă pe care o examinează în partea a doua a "Filozofiei spiritului". Filozofia în "Fenomenologia spiritului" este o parte a învăţăturii psihologice a lui Hegel, care coincide după conţinut cu "Fenomenologia spirituală", iar aceasta, la rîndul său, este o introducere în filozofia lui Hegel. Obiectul "fenomenologiei spiritului" este conştiinţa. Fenomenologia studiază: 1) conştiinţa propriu-zisă în general, conştiinţa senzorială; 2) conştiinţa de sine al cărei obiect este *Eu*-l; 3) unitatea dintre conştiinţă şi conştiinţa de sine – raţiunea. În psihologie spiritul este examinat fără nici o legătură cu factorul material. În psihologia hegeliană baza material-fiziologică a psihicului este ignorată. Aceasta şi este una din limitele idealiste ale modului său de interpretare a bazelor psihologiei ca ştiinţă.

Hegel vede în diferite domenii ale vieţii sociale manifestări ale spiritului obiectiv. Spiritul obiectiv este un fel de legitate, care se înalţă deasupra vieţii indivizilor şi se manifestă prin diferite legături şi relaţii ale lor. El consideră că spiritul obiectiv în evoluţia sa trece prin trei etape: *dreptul abstract*, *morala* şi *etica*. Morala cuprinde familia, societatea civilă şi statul. În "*Filozofia dreptului*" şi în "*Filozofia istoriei*" pe prim-plan apare problema libertăţii şi necesităţii. Libertatea, aşa cum o înţelege Hegel, nu înseamnă samavolnicie (a acţiona după bunul plac). A fi liber înseamnă a înţelege limitele şi necesitatea acţiunilor, pe care le întreprinde omul. Numai intelectul care gîndeşte dispune de o voinţă cu adevărat liberă.

Extrem de important este ca omul să fie conştient de libertatea sa. Sclavul, consideră Hegel, de aceea şi este sclav că nu ştie, nu-şi imaginează libertatea sa. Libertatea în societate înseamnă lichidarea samavolniciei unor oameni, iar dreptul trebuie să asigure existența libertății, pe cînd morala reprezintă convingerea lăuntrică a omului. Iată de ce violența în domeniul moralei este inadmisibilă.

Hegel supune criticii învățătura lui Kant şi Fichte despre morală. El nu neagă datoria, însă încearcă s-o coreleze cu sentimentele şi înclinațiile omului. Hegel consideră că datoria are rost numai în societate. El caută să dezvăluie conținutul obiectiv al principiilor morale, să demonstreze caracterul lor istoric şi legătura cu diferite aspecte ale vieții sociale. Morala, însă, potrivit opiniei lui Hegel, reprezintă cea mai înaltă treaptă a dezvoltării spiritului obiectiv. Moralitatea se manifestă nemijlocit în familie ca o unitate firească a indivizilor. Formarea unui număr mare de familii duce la întemeierea societății civile ca rezultat al relațiilor reciproce dintre indivizii independenți, în cele din urmă aceasta este o uniune bazată pe relații morale şi fireşti. Din nenumăratele familii se naşte societatea civilă. Prin societate civilă marele filozof subînțelegea burghezia. El era conştient de faptul că în societatea civilă apare inegalitatea şi diferențierea de clasă, dar considera această situație întru totul justificată, după cum i se pare absolut motivată inegalitatea patrimonială, deoarece ea rezultă din posedarea capitalului şi din deosebirile aptitudinilor, predispozițiilor corporale şi spirituale ale oamenilor. În legătură cu aceasta Hegel revine din nou asupra problemei muncii examinate de el în "Fenomenologia spiritului". El consideră munca drept un factor al dezvoltării spirituale a omului, dar totodată în munca exercitată în condițiile capitalismului el întrezăreşte aspecte dăunătoare omului. Fiecare stat, după

părerea lui, reprezintă un organism spiritual integru, care intră în relaţii cu alte state. Relaţiile dintre state pot fi prieteneşti sau ostile, fiind posibile, de asemenea, şi războaie între ele.

Hegel a vorbit despre "marea importanţă a războaielor", a criticat ideea "păcii eterne" propagată de Kant şi a respins posibilitatea realizării ei într-o federaţie de state sau popoare.

Un mare merit al filozofului este acela că el pune pe prim-plan caracterul activ al spiritului. Omul nu este un rezultat al reproducerii automate. Aici Hegel sondează temelia reală a istoriei omenirii, dar întrucît munca este înţeleasă de el numai ca activitate mintală, înseamnă că esenţa istoriei dezvoltării societăţii umane va fi interpretată ca dezvoltare a elementului spiritual. Dacă în natură, potrivit concepţiei lui, nu apare nimic nou, dar se produce numai o mişcare ciclică a obiectelor şi a fenomenelor, apoi în istoria omenirii au loc permanente schimbări, înţelegînd istoria ca pe o mişcare ascendentă. Dar istoria universală, după părerea lui Hegel, "este o revelaţie a spiritului". El împarte istoria universală în patru perioade:

1) lumea orientală (China, India, Persia, Egiptul);
2) lumea greacă;
3) lumea romană;
4) lumea germană.

În cele mai străvechi ţări din Orient, după cum spune Hegel, n-a existat libertate, deoarece popoarele răsăritene nu ştiau că omul ca atare este liber. Ei ştiau că există numai un singur om liber, dar şi acela e despot. Numai la greci a apărut conştiinţa libertăţii, dar ei ştiau că liberi sunt numai unii, de aceea şi aveau robi. În lumea romană individul este transformat într-o persoană juridică abstractă. Acestor atomi răzleţi li se opune numai un singur om – împăratul roman. Aici spiritul

este hărțuit, el caută scăpare în filozofie şi în religia creştină. Prin religia creştină spiritul ajunge în cele din urmă în lumea germană. Numai popoarele germanice au ajuns să înțeleagă, că libertatea constituie principala însuşire a firii omului. O orînduire rațională, susține Hegel, este monarhia prusiană.

Spiritul absolut reprezintă cea mai înaltă treaptă a dezvoltării ideii absolute. El se consideră absolut, pentru că nu este legat de o formulă finală şi e cu desăvîrşire liber. Arta, religia şi filozofia sunt etape ale dezvoltării spiritului absolut. Arta este prima formă de cunoaştere a ideii. Ea are ca sarcină dezvăluirea adevărului prin mijloace plastice. Hegel vede în artă o valoare cognitivă. Arta, după el, îşi are izvorul în ideea absolută, scopul ei este de a reprezenta senzorial absolutul, iar estetica este concepută ca filozofie a artei. El a abordat în mod dialectic problemele artei şi esteticii, acesta fiind un merit al lui.

După artă religia este a doua formă de revelație a spiritului. Hegel considera că religia nu este diametral opusă ştiinței. În schimb, filozofia joacă rolul de examinare a obiectelor în gîndire. Aceasta înseamnă că filozofia îşi propune drept scop principal elaborarea categoriilor logice, bazate pe date empirice. La Hegel se observă tendința de a pune fillozofia mai presus de cunoştințele speciale, făcînd din ea o "ştiință a ştiințelor".

Însă Hegel pentru prima dată a pus problema legăturii filozofiei cu epoca contemporană ei, cu condițiile istorice, cu statul, cu cultura, cu arta. Deoarece condițiile istorice se schimbă, înseamnă că suferă schimbări şi teoriile filozofice. Prin urmare, filozofia trebuie abordată prin prisma istoriei. Se poate spune fără exagerări că Hegel este primul care a abordat filozofia de pe poziții istorice.

Aşadar, filozofia lui Hegel suferă de contradicţii lăuntrice. Ea îmbină în sine laturi contradictorii – metoda şi sistemul forţate să formeze un aliaj.

Trebuie să se facă o deosebire între sistemul filozofic conservativ, limitat şi metoda progresistă, revoluţionară a lui Hegel. Între ele există contradicţii, care îşi au expresia în următoarele:

1) metoda dialectică a lui Hegel proclamă dezvoltarea generală, iar sistemul susţinea că natura este moartă, încremenită, că se repetă pe sine la infinit, se află în afara dezvoltării;

2) societatea de asemenea trebuie să se dezvolte, însă sistemul lui Hegel proclamă monarhia constituţională prusacă drept culme a progresului social, cunună a istoriei omenirii;

3) din această metodă dialectică reiese că procesul cognoscibilităţii lumii este nelimitat, iar sistemul cerea ca procesul cunoaşterii să se încheie la stadiul filozofiei hegeliene, cînd "ideea absolută" s-a dezvăluit în întregime.

La baza dialecticii lui Hegel se află ideea că sursa oricărei dezvoltări – a naturii, societăţii şi gîndirii – trebuie căutată în autodezvoltarea noţiunii, cu alte cuvinte, ea este de natură logică, spirituală. Dialectica noţiunilor determină dialectica lucrurilor, iar aceasta din urmă, după părerea lui, nu este decît o imagine a adevăratei dialectici. Desigur, el era departe de gîndul că sistemul categoriilor filozofice poate reda întreaga bogăţie a realităţii. Acest sistem reflectă doar cele mai importante, cele mai generale legături ale realităţii în permanentă dezvoltare. Filozofia studiază nu întreaga lume, ci lumea ca un întreg.

Hegel nu numai că a formulat ideea generală despre subordonare, dar a indicat totodată just principiul ei general – dinamismul gîndirii de la abstract la concret, adică de la uni-

versal spre multilateral, de la vacuum spre conținutul profund. Dar greșeala lui Hegel constă în faptul că dinamismul gîndirii de la abstract la concret, care stă la baza sistemului său logic, a fost luat de dînsul drept cale reală, unde într-adevăr se nasc lucrurile concrete.

## § 5. Estetica lui Hegel

***Georg Vilhelm Friedrich Hegel***, sistematizatorul gîndirii dialectice în Epoca modernă, s-a manifestat ca un mare cunoscător în domeniile spiritului uman. Estetica – "întinsa împărăție a frumosului" – prezintă pentru filozof un interes deosebit, numind-o "teoria artei", "filozofia artei" sau, mai precis, "filozofia artelor frumoase". În ea Hegel, prin intermediul unui extraordinar de bogat conținut, reproduce schema generală a sistemului său filozofic: teză, antiteză, sinteză. Această precizare de principiu cu atribuirile filozofului la idealismul absolut nu ne va interesa în mod special, deoarece în procesul expunerii evoluției spiritului, în varianta sa artistică, enormitatea materialului precăutat foarte des îl impune pe autor să-şi ignoreze propriul principiu. Şi mai ales pentru că conținutul filozofic în cele mai dese cazuri este realist, fapt ce denotă o depăşire de sine în conceptul estetic, în care regulile stabilite arbitrar încurcă realizării unei viziuni mai largi şi a unei cercetări mai ample. Ne-ar domina un interes mai mare pentru bogăția de idei estetice, exprimate de el şi desprinse de noi din cercetarea întreprinsă. Cu atît mai mult că Hegel spre sfîrşitul activității sale a intuit grandoarea procesului cultural-istoric, incomparabilă cu o regulă strictă de investigație. Astfel, în estetica hegeliană ea, regula, parcă rămîne în umbră, în primplan fiind plasată însăşi istoria artei şi a gîndirii artistice, a frumosului şi formelor artei. În estetică Hegel şi-a propus astfel să exploateze "vastul şi înaltul Panteon al artei, Panteon

al cărei constructor şi cap de atelier este spiritul frumosului care se sesizează pe sine însuşi, dar pe care istoria universală îl va desăvîrşi numai în cursul dezvoltării sale milenare”[1].

Prelegerile de estetică ale lui Hegel parcă ar umplea de conținut ultimele perioade de activitate profesorală (în universitățile din Heidelberg, Berlin), prezentînd o expunere amplă a istoriei conştiinței sociale, numită de el realizare a spiritului absolut. Remarcăm că prelegerile destinate studiului filozofiei spiritului (partea a treia a sistemului sau filozofic), în special cele ce țin de artă, n-au fost scrise nemijlocit de Hegel. Ele au fost alcătuite mai apoi de studenții săi în baza reproducerii conspectelor şi editate abia în 1835.

Estetica lui Hegel constituie partea a treia a lucrării *“Filozofia spiritului”*. Spiritul se manifestă în trei forme: *artă, religie* şi *filozofie*. Arta, fiind prima treaptă în autodezvoltarea spiritului absolut, în acelaşi timp este rezultatul dezvoltării treptelor precedente. Ea este mai inferioară religiei şi filozofiei, însă cu toată inferioritatea sa, arta este plină de conținut şi de o înțelepciune deosebită, exprimată în frumosul artistic. Trei compartimente ale studiului frumosului artistic – ideea frumosului artistic sau idealul, dezvoltarea idealului în formele particulare ale frumosului artistic şi sistemul diferitelor arte – sunt ceea ce numim noi estetica lui Hegel. Menționăm că gîndirea estetică a filozofului nu se reduce numai la prelegerile de estetică. Ea se mai conține şi în scrisorile lui Hegel, în diferite compartimente ale grandioasei opere “*Fenomenologia spiritului*”, în lucrările, articolele timpurii şi manuscrise.

### *Filozofia artei*

*Prelegerile de estetică* sunt precedate de o “introducere” şi “diviziune”, în care Hegel formulează intențiile studiilor

[1] *Hegel*. Prelegeri de estetic\. – Bucure[ti, 1966. Vol. 1, p. 96.

sale în artă. Filozof cu o gîndire riguroasă, care ține mult la exactitatea termenilor şi expresiilor utilizate, ne prezintă o descifrare şi, totodată, o atitudine față de noțiunea de estetică, apoi față de artă în esența ei. Hegel consideră că noțiunea definită "estetică" nu se potriveşte întocmai obiectului studiat. Deoarece "estetica" înseamnă mai precis ştiința simțurilor, a perceperii; cu acest înțeles a luat naştere ea ca ştiință nouă… pe timpul cînd în Germania obiectele de artă erau privite ținîndu-se seamă de sentimentele pe care ele trebuiau să le trezească, ca, de exemplu, sentimentul agreabilului, al admirației, al fricii, al milei etc. Dată fiind nepotrivirea sau, mai propriu, caracterul superficial al acestui termen, unii au încercat să-i atribuie alte denumiri, de exemplu, "calistică"[1]. Dar şi această denumire "se dovedeşte a fi nesatisfăcătoare, deoarece nu tratează despre frumos în general, ci numai despre frumosul artistic". Hegel rămîne la termenul de estetică din cauza pătrunderii lui atît de mult în limbajul curent făcînd, însă, o precizare: termenul "estetică" prin conținut înseamnă "filozofia artei" sau, mai exact, "filozofia artelor frumoase". În aceşti termeni nu se conține, însă, studiul frumosului naturii. Filozoful exclude cercetarea naturii ca manifestare a frumosului nu de aceea că în ea nu s-ar conține frumosul, dar din motivul inferiorității lui față de frumosul artei.

Frumusețea artistică este frumusețe născută şi renăscută din spirit, zice autorul. Evident, după conținut soarele, de exemplu, se înfățişează ca ceva absolut necesar naturii. Dar, considerată pentru sine, o existență a naturii, cum este soarele, este indiferentă, nu e liberă în sine şi conştientă de sine… şi, deci, n-o considerăm ca fiind frumoasă. Hegel precizează: spunînd că spiritul, în general, şi frumosul lui artistic sunt superioare frumosului din natură, fără îndoială n-am stabilit încă

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 7.

nimic. Am indicat numai o diferenţă cantitativă şi, prin aceasta, exterioară. Superioritatea spiritului şi a frumosului său artistic faţă de natură nu este, însă, numai relativă; numai spiritul este ceea ce e veritabil, ceea ce cuprinde totul în sine … În sensul acesta frumosul din natură apare numai ca un reflex al frumosului ce aparţine spiritului, ca un mod imperfect, incomplet, un mod de a fi care, după substanţa sa, se conţine în însuşi spiritul[1]. Acest pasaj din estetica lui Hegel i-a permis naturalistului A. Humboldt să afirme că pentru Hegel orice glumă berlineză ca operă a spiritului este ceva mai mult decît soarele, făcînd aluzie la argumentul nesolid al lui Hegel.

Natura nu este artistică. Opera de artă este superioară oricărui produs al naturii, produs care nu înfăptuieşte trecerea prin spirit. Nici o fiinţă a naturii nu înfăţişează idealuri divine; arta o face. O vietate singulară a naturii este pieritoare, efemeră şi schimbătoare în înfăţişarea sa, în timp ce opera de artă se conservă, deşi nu în simpla durată, ci în faptul de a releva viaţa spirituală. Spiritualitatea este ceea ce constituie adevărata superioritate a artei faţă de realitatea naturală[2]. Deci, în operele de artă spiritul ia elementele din propriul său interior, el ştie să le dea durată şi sub aspectul existenţei exterioare. Însă în această argumentare a lui Hegel se amestecă o altă reprezentare – a conştiinţei obişnuite, şi anume: se spune că natura şi creaţiile ei ar fi opere ale lui Dumnezeu, create de bunătatea şi înţelepciunea lui, iar arta, din contra, ar fi numai operă omenească. În această contrapunere a producţiei naturii ca creaţie divină şi a activităţii umane este inclusă opinia greşită, după care Dumnezeu nu ar acţiona în om şi prin om, ci şi-ar limita sfera acţiunii sale numai la natură. Această falsă părere, după Hegel, trebuie cu siguranţă înlăturată. Dumnezeu

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 8-9.
[2] Ibidem, p. 35.

are mai multă prețuire pentru ceea ce înfăptuieşte spiritul, decît pentru creațiile şi formele naturii. Căci omul nu numai că are ceva divin în el, ci divinul acționează în el într-o formă, care e adecvată esenței lui Dumnezeu într-un mod cu totul superior celui în care divinul acționează în natură. Dumnezeu este spirit, şi numai în om posedă mediul, prin care pătrunde divinul forma spiritului conştient şi care se produce pe sine prin activitatea sa; în natură, însă, acest mediu este inconştientul, sensibilul, exterioritatea, ca valoare ele fiind mult inferioare conştiinței[1]. Astfel, activitatea lui Dumnezeu e la fel şi în natură, şi în producția artistică. Numai că divinul, aşa cum se plăsmuieşte în opera de artă, scrie Hegel, şi-a cîştigat pentru existența sa, ca născut din spirit, un punct de pătrundere corespunzător, în timp ce existența concretă în sensibilitatea inconştientă a naturii nu este un mod de apariție adecvat divinului. Nouă ne rămîne să credem că Dumnezeu intenționat n-a vrut să se manifeste ca spirit în natură, sau că Hegel are mai multă încredere în capacitatea specific creativă umană, ascunsă după termenul "spirit absolut". Aici se mai simte libertatea pusă la dispoziția omului în crearea frumosului încă din perioada medievală prin viziunea eminentului Thomas d'Aquino ("Suma teologiei"). Astfel de argumente, numite "şiretlicuri ale rațiunii hegeliene", filozoful le utilizează cînd cu orice preț vrea să supună materialul precăutat schemei sale generale întru atingerea unei riguroase sistematizări. Dar acolo, unde Hegel trece peste schemă sau uită de ea, apare o idee nouă. Pentru a ne convinge, să facem unele precizări referitoare la viziunea estetică a lui Hegel, apreciate de el ca un preludiu în expunerea obiectului.

Opera de artă poate fi privită sub trei aspecte:

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 36.

1. Ea este înfăptuită prin activitatea umană şi nu e un produs al naturii;

2. Ea este creată în mod esenţial pentru om, fiind mai mult sau mai puţin un produs al simţurilor acestuia;

3. Ea are un scop în sine.

**1.** În ce priveşte primul punct, precizează autorul, opera este o producere conştientă a ceva exterior, şi în acest sens o poate face oricine e cunoscut cu regulile generale ale *producţiei* artistice, se cere numai bunul plac. Drept că regulile nu conţin decît generalităţi lipsite de precizie, nu sunt capabile de a forma o activitate spirituală proprie necesară pentru formarea intuiţiei spirituale în căutarea conţinutului bogat şi formelor individuale. Conform acestor reguli pot fi scrise romane istorice sau "epopei burgheze", cum mai numeşte Hegel romanele contemporane lui. Însă adevărata opera de artă (nu romanele scrise cu duiumul) e privită şi ca produsul unui spirit înzestrat în chip cu totul particular, adică al talentului şi geniului, talentul fiind o capacitate specifică, iar geniul – universlă, ambele caracterizate de o stare de inspiraţie. Spiritul artistului necesită orientare asupra lumii interioare şi exterioare. Astfel, studiul este acela prin care artistul devine conştient de acest conţinut preţios şi prin care el îşi caută materia şi conţinutul concepţiilor sale. Poezia, muzica, pictura sunt artele care necesită dar de plăsmuire atît teoretică, cît şi simţire practică, altfel spus, dar de executare reală. "La artistul autentic, aceste două aspecte sunt legate laolaltă. Ceea ce trăieşte în imaginaţia lui, îi pătrunde oarecum şi în degete, după cum nouă ne vine la gură să spunem ceea ce gîndim, sau după cum cele mai intime gînduri, reprezentări şi sentimente ale noastre se răsfrîng nemijlocit în atitudinea şi munca noastră … Ambele părţi, creaţia interioară şi realizarea ei, merg –

conform conceptului artei – mînă în mînă”[1]. Opera de artă atinge aparența a ceea ce e viu numai la suprafață, în interiorul ei, însă, este piatră ordinară, sau lemn şi pînză. Ea atinge interesul uman, valoarea spirituală prin plăsmuirea după chipul spiritului, chip mai pur şi mai interesant decît în domeniul realității curente, neartistice. Artistul, la rîndul său, resimte mai puternic realitatea trecută prin conştiința lui.

Omul, “conştiință gînditoare”, fiind spirit şi producînd opere de artă, se dedublează, întrucît mai întîi el există ca lucrurile naturii, dar apoi există de asemenea pentru sine, se intuieşte pe sine, se reprezintă, gîndeşte şi numai în urma acestei “active existențe pentru sine este el spirit”. La această conştiință despre sine omul ajunge pe două căi: teoretică şi practică. Trebuința generală de artă este ceva rațional, prin faptul că omul trebuie să facă din lumea interioară şi exterioară obiect al conştiinței sale spirituale, obiect în care omul îşi recunoaşte propriul său eu. Aceasta e o satisfacție spirituală[2], unul din scopurile pentru care se creează arta.

**2.** A doua determinare a operei de artă – produs pentru simțurile omului şi, grație acestui fapt, mai mult sau mai puțin ține de sensibil.

Sentimentul este regiunea nedeterminată, obscură a spiritului. Hegel foarte exact apreciază că “ceea ce este simțit rămîne învelit în forma abstracției subiectivității individuale, motiv, pentru care şi diferențele sentimentului sunt cu totul abstracte, nu sunt diferențe ale lucrului însuşi … Sentimentul ca atare este o formă absolut goală a afecțiunii subiective; forma putînd fi, în parte, diversă în sine însăşi, ca: speranță, durere, bucurie, mulțumire; în parte, în această varietate a sa

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 291.
[2] *Hegel*. Op. cit., p. 31-38.

ea poate cuprinde un conținut divers, așa cum există sentiment de dreptate, sentiment moral, religios, sublim etc”.[1]

Observăm că nu în zadar unii cercetători ai filozofiei lui Hegel socot estetica lui un edificiu aflat încă în ruini, neexplorat de contemporani. Această idee ține şi de domeniul psihologiei, nu numai de cel al esteticii. Receptarea artei, ca şi crearea ei, implică starea psihică a subiectului. Studiul acestor acte (creație, perceperea artei) a concrescut mai apoi într-o ramură specială a psihologiei receptării operelor de artă, în problema desprinderii sensului artistic: sens şi semnificație, valoare sau pseudovaloare, univoc-plurivoc. Hegel ca novator în aspectul psihologiei artei este foarte rar menționat. Dar de faptul că a elaborat probleme în domeniul psihologiei artei, ne convingem imediat şi nemijlocit.

Reflecția asupra sentimentelor, continuă Hegel, se mulțumeşte cu observația afecțiunii subiective şi a particularității ei, în loc să se adîncească în obiect, în opera de artă. Oamenii sunt bucuroşi să aibă sentimente tocmai pentru lipsa în ele de precizie şi a goliciunii lor. Pentru aceasta ele sunt enervante. Bravo, Hegel! Într-adevăr, astfel de sentimente subiective nedeterminate enervează prin simplețea şi superficialitatea lor persoanele elevate în materie de artă. Tot ele pot enerva dintr-un motiv tocmai invers, părînd prea complicate. Pe noi, însă, în cazul de față ne interesează dacă pot fi aceste sentimente în subiectivitatea lor pline de conținut. Conținut care ar trezi nu nervozitate, ci satisfacție estetică. Ne-ar mai interesa dacă de acest motiv este obsedat şi Hegel. Incursiunea făcută într-o analiză hegeliană ne poate ilumina în acest sens.

Reflecția operelor de artă a condus la formarea unui simț, al frumosului. Cultivat prin cultură, acest simț a fost numit gust. El totuşi rămîne un “mod nemijlocit de-a fi” al sentimentului,

[1] Ibidem, p. 38-39.

defectuos în principiile lui generale. Unilateral, exterior, redus la jocul sentimentelor, lipsit de profunzime, gustul negociază cu mărunțișuri. El simte că geniul trece pe deasupra unui astfel de teren şi, retrăgîndu-se din fața puterii acestuia, nu mai este sigur de sine şi nu mai ştie încotro s-o apuce[1]. Locul omului de gust, sau al judecătorului de artă sprijinit pe gust, l-a luat cunoscătorul. Dar şi erudiția nu e unicul şi cel mai important lucru. Ea tot se poate opri la cunoaşterea unor laturi pur exterioare, la aspectul tehnic, istoric etc.

Această critică a gustului, ne dăm bine seama, este atribuită cercetării lui Kant în acest domeniu. Ea sună atît de grav încît nu e de mirare faptul că nimeni nu întreprinde vreo investigație serioasă a gustului la nivelul intenției lui Kant. Iar de se încearcă ceva în sensul acesta, se accentuează rolul atît al simțului, cît şi al rațiunii, gustul fiind un produs unitar al lucrului lor în comun. Totodată, se conciliază subiectivismul sentimentului de gust kantian cu cerința spiritualizării raționale hegeliene.

Opera de artă, susține Hegel, se prezintă percepției noastre sensibile, dar ea este în mod esențial şi pentru spirit. El, care e rațiunea noastră, tot trebuie să fie afectat de operă şi în afecțiune să găsească o anumită satisfacție. Din această intenție hegeliană noi desprindem următoarea concluzie: în opera de artă, pentru ca ea să fie veritabilă, şi nu "simplă", sentimentul se spiritualizează, iar spiritul se sentimentalizează. Interesantă idee. Dar cum se petrece această întrepătrundere?

Demonstrarea începe de la contrariu. Aşa, aflăm că cel mai rău şi puțin adecvat spiritului este perceperea pur senzorială. O manifestare a senzorialului ar fi dorința. Ea prețuieşte mai mult obiectele naturii, decît operele de artă. Cu totul alt mod de percepere este inteligența. Ea conduce nu la consumul

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 40.

lucrurilor individuale, ce o poate face dorința, dar la cunoaşterea universalității lor, esenței lor interioare, a legilor şi le înțelege conform conținutului lor. Inteligența merge direct la general, la ideea perceperii obiectului prin rațiunea umană, transformîndu-l lăuntric. Astfel, ea face din ceva concret şi sensibil un "ceva abstract", un "ceva gîndit" şi, deci, nu "ceva" ce este esențial, altceva decît era acelaşi obiect ca fenomen sensibil. Dar aşa se procedează, zice Hegel, în ştiință. Pe cînd contemplarea artistică e tocmai inversă, întrucît ea are interes pentru obiect aşa cum există el individual, şi nu caută să-l transforme în ideea lui generală. Spiritul vrea prezența sensibilă, care în acelaşi timp trebuie eliberată de schelăria simplei ei materialități. Sensibilul operei de artă e ridicat la nivelul unei simple aparențe, iar opera de artă se află la mijloc între sensibilitatea nemijlocită şi cugetarea ideală. Simpla aparență a sensibilului lasă lucrurile să fie libere, fără a coborî în esența lor lăuntrică – în exterior ca formă, aspect, sunet al lor. Din acest motiv, sensibilul artei se referă numai la două simțuri teoretice – la văz şi la auz. Celelalte organe senzoriale rămîn excluse din procesul de percepere şi gustare a artei[1]. Formele sensibile şi tonurile nu apar în artă numai pentru ele însele şi de dragul înfățişării lor nemijlocite, ci – cu scopul de a oferi în această înfățişare satisfacție unor interese spirituale superioare, fiindcă ele au puterea de a trezi – din străfundurile conştiinței – un acord şi un ecou în spiritul nostru. "În felul acesta sensibilul este spiritualizat în artă, pentru că în ea spiritualul se înfățişează sensibilizat"[2].

Această spiritualizare şi sensibilizare se petrece în procesul creației artistice. Hegel cu mare măiestrie descrie acest lucru, evidențiind imaginația artistică, care este elementul ra-

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 44-45.
[2] Ibidem, p. 45.

țional, care e spirit în măsura pătrunderii active în conştiință. Totodată, ea "înfățişează ceea ce poartă în sine numai în forma sensibilă". Imaginația este comparată de Hegel cu felul de a fi a unui bărbat, care are deja experiența vieții, este plin de spirit şi ştie perfect ce are importanță în viață. De asemenea se evidențiază semnificația talentului în imaginația artistică ca "un mod de-a fi", asemănător producției instinctive. Se subliniază ca, desigur, capacitatea naturală nu constituie întregul talent şi geniu. Ea este un moment prezent în oricine, care poate fi ceva într-o artă oarecare. Totuşi, pentru a depăşi acest punct, grad, unde arta propriu-zis începe, este nevoie de talent artistic înnăscut, superior. Un astfel de talent se manifestă în "frageda tinerețe şi se exteriorizează într-o neliniştită dorință de a face, de a plăsmui de îndată vioi şi agil într-un material sensibil determinat şi de a-şi însuşi acest fel de exteriorizare şi de comunicare drept unicul fel, sau drept cel mai însemnat şi mai potrivit"[1].

Conținutul artei, deşi este de natură spirituală, este luat într-o anumită privință din sfera sensibilului, din natură, ca, de exemplu, relațiile omeneşti în forma unor fenomene exterioare reale. În această tratare a destinului artei se îmbină două idei ale antichității, exprimate, desigur, original şi aprofundat la Hegel. Deci, arta ca conținut ține de spiritual, de inteligibil. Exprimată în forme asemănătoare lumii reale, arta dezvăluie prin ele viața internă a omului, propriile sale determinări. Astfel, prin intermediul artei subiectul liber lipseşte fenomenele exterioare de "străinătatea nesupusă" şi prin forma lor produce satisfacție oamenilor.

**3.** Scopul în sine al artei. Hegel formulează la acest aspect întrebarea: care e scopul (interesul), pe care şi-l propune omul la producerea operelor artistice? Răspunsul, în viziunea

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 47.

filozofului, trebuie să ne conducă la adevăratul concept al artei însăşi.

Conştiinţa obişnuită ne spune că arta are temei în principiul imitaţiei naturii. Ea, ca dexteritate de a produce întocmai formele naturii, trebuie să constituie scopul esenţial al artei. Iar rezultatul reproducerii trebuie să "provoace satisfacţie deplină". Observăm, deci, că viziunea iniţială a lui Hegel în determinarea scopului artei coincide cu a lui Aristotel. Însă Hegel merge mai departe, precizînd că arta are mijloace limitate de imitaţie şi de se opreşte la scopul formal al simplei imitaţii, atunci în loc de viaţă reală ea obţine numai similitudinea vieţii. Simpla imitaţie a artei sucombă în concurenţa ei cu natura, dînd impresia unui vierme, care încearcă să se tîrască după un elefant[1]. Apoi imitaţia poate servi picturii, sculpturii, dar cum o atribuim arhitecturii, care aparţine şi ea artelor frumoase? "Prin urmare, deşi naturaleţea înfăţişării exterioare constituie o determinaţie esenţială, totuşi scopul artei nu este nici simpla imitare a fenomenelor, nici naturaleţea existentă nu este regula artei"[2].

Apare o altă întrebare spre rezolvarea precedentei: care este conţinutul artei şi de ce trebuie reprezentant acest conţinut? Opinia curentă, zice Hegel, ar fi că sarcina şi scopul artei este de a înfăţişa simţurilor noastre tot ce are loc în spiritul omenesc. "Drept urmare, scopul artei ar fi cuprins în următoarele: să deştepte şi să învioreze sentimentele somnolente, înclinaţii şi pasiuni de tot felul, să umple inima, să-l facă pe om să treacă în mod dezvoltat sau nedezvoltat prin toate sentimentele pe care le poate avea, trăi şi produce sufletul uman în interiorul lui cel mai adînc şi mai ascuns; să-l facă să simtă tot ceea ce e în stare să ajute şi să mişte inima omului în

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 48-49.
[2] Ibidem, p. 51-52.

adîncurile ei, în diferitele ei laturi şi posibilităţi; să înfăţişeze sentimentului şi intuiţiei spre a fi gustate estetic tot ceea ce spiritul posedă esenţial şi mare în gîndirea şi în ideea sa, grandoarea ceea ce este nobil, etern şi adevărat; de asemenea, să facă să fie înţelese nenorocirea şi mizeria, răul şi crima; să ne înveţe să cunoaştem în ce au ele mai intim oribilul şi îngrozitorul, precum şi plăcerea şi fericirea, şi, în sfîrşit, să facă imaginaţia să zburde în voie în jocurile ei gratuite şi să se îmbete de farmecul seducător al unor intuiţii şi senzaţii încîntătoare”[1]. Am reprodus această amplă caracteristică a conţinutului artei, deoarece ea pînă astăzi serveşte de reper în studiul esenţei artei. Deosebirile ar fi în terminologia modernizată şi în accentuarea momentului psihologic, care de altfel la Hegel tot este prezent. El precizează că arta trebuie să recurgă la o astfel de bogăţie de conţinut pentru a întregi experienţa naturală a existenţei noastre exterioare şi pentru a trezi în general sus-numitele pasiuni. Experienţa vieţii noastre nu este atît de bogată ca să ne permită receptarea tuturor fenomenelor de acest fel. Acest neajuns al experienţei reale îl completează arta cu operele sale. Chiar iluzia aparentă pe care o creează arta permite de a ne include în conţinutul vieţii, trezind mînie, ură, milă, frică, stimă şi admiraţie, onoare şi glorie. Hegel conclude: “Această trezire a tuturor sentimentelor în noi, trecerea prin sufletul nostru a tuturor conţinuturilor vieţii, producerea tuturor acestor mişcări interioare printr-o prezenţă exterioară numai iluzorie este mai ales ceea ce e considerat în această privinţă drept extraordinară puterea specifică a artei”[2].

La această “putere specifică” a artei vom mai reveni. Acum, însă, împreună cu Hegel, desemnăm un scop esenţial mai înalt al artei. Dar pentru a ajunge la el filozoful face o

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 52.
[2] Ibidem, p. 53.

amplă analiză a concepţiilor precedente de acest gen. Foarte la îndemîne îi este reflexia ideii – scopul substanţial al artei ar fi acela "de a domoli violenţa sălbatică a dorinţelor", ele fiind atît de exprimate, că omul îşi poate spune: patima e mai puternică decît sunt eu. Violenţa patimii e legată de conţinutul mărginit al dorinţei sale. Arta îmblînzeşte astfel de "brutalitate", "grosolănie a instinctelor", fiindcă ea le face reprezentabile omului pentru că el să se vadă de la o parte, să-şi vadă poruncile necugetate. Aceste sentimente îl pot doar încerca şi pe artist. El, înfăţişîndu-le artistic, prin plăsmuirile sale ne poate scoate de sub puterea senzualităţii. Cu atît mai mult, preocuparea teoretică pentru artă dezvoltă atenţia, adaptează, acomodează la semnificaţia obiectelor ei "facultatea de a compara un conţinut dat cu alt conţinut şi deschide spiritul pentru înţelegerea universalităţii tratării şi a punctelor de vedere"[1].

A doua destinaţie, atribuită istoric artei, zice Hegel, ar fi purificarea pasiunilor, instruirea şi perfecţionarea morală. Ideea purificării pasiunilor, autorul teoriei căreia, ştim, a fost Aristotel, suferă de acelaşi defect, ca şi concepţia precedentă despre domolirea dorinţelor. Ea totuşi scoate în evidenţă meritul sau lipsa purificării în reprezentările artei. Acest criteriu de eficacitate ne ajută la separarea a ceea ce este pur de aceea ce este impur în pasiuni. Deci, purificarea mai desemnează un scop al artei – de a instrui. "Arta a devenit, de fapt, prima învăţătoare a popoarelor"[2]. Ea instruieşte, educă prin ceea ce este valoros în conţinutul ei. Iar, dacă scopul artei este redus la utilul care e învăţătura, fără a evidenţia cealaltă latură a ei – plăcerea, distracţia şi încîntarea – atunci arta e lipsită de scopul final în sine însăşi şi se reduce la un simplu mijloc. Dar astfel noi ajungem la limita cînd arta este redusă la un joc distractiv, la un simplu

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 55.
[2] Ibidem, p. 57.

joc al instruirii. Această viziune este îndreptățită de unii, precizează Hegel, prin faptul că arta ar servi perfecționării morale ca țintă finală. În această reprezentare se îmbină instruirea cu purificarea pentru ameliorarea omului – scop suprem al artei. Constatăm că pînă aici Hegel a urmărit logica predecesorilor săi în această problemă. Mai departe el se include cu punctul său de vedere în relația artă-morală. Ea constă în următoarele: dacă arta ar trebui să servească drept mijloc pentru scopuri morale şi în general să se pună în serviciu supremului scop moral al lumii, instruind şi ameliorînd, ar însemna că ea nu şi-ar avea în sine scopul său substanțial. A reduce arta la morală, după Hegel, este o falsă reprezentare, care o diminuează pînă la utilitate. El socoate că "arta este chemată să descopere adevărul în forma plăsmuirii artistice sensibile", să înfățişeze conciliată opoziția vieții cu a conştiinței. Arta, prin urmare, îşi are scopul final în ea însăşi, în această reprezentare şi dezvelire. Alte scopuri, cum sunt: instruirea, purificarea, ameliorarea, cîştigul bănesc, fuga după faimă şi cinste, nu privesc opera de artă ca atare şi nu-i determină conceptul[1].

Conceptul artei, precizează Hegel, istoriceşte n-a fost determinat din momentul apariției ei. Tratarea lui greşită s-a înscris în cultura universală sprijinită pe diferite reflexii şi chiar era prezentă şi în filozofie. Numai după ce filozofia "a învățat" să învingă temeinic rezolvarea contradicțiilor (opoziția dintre conştient – realitate) a reînviat şi ştiința despre artă – estetica. Ea, ca disciplină filozofică, a contribuit la estimarea mai înaltă a artei. Estetica evidențiază destinul valorificator al artei – pătrunderea în contradicțiile vieții. Atunci cînd Hegel determină că "arta este chemată să înfățişeze conciliată opoziția sus-menționată", ajungînd la "adevăr în forma plăsmuirii artistice sensibile" (idee prezentă şi în estetica lui

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 61.

Herder), de fapt el propune o rezolvare foarte modernă a scopului artei. Cu ce se ocupă arta şi pînă acum, ne întrebăm noi, dacă nu cu descoperirea a noi modalităţi de reflectare şi intrare în veşnicile contradicţii ale vieţii reale, în diferitele ei aspecte? Arta în tot modernismul ei ne propune "mijlocirea şi concilierea" gîndită a nepotrivirilor şi opoziţiilor existente şi posibile. Ea participă la prezentarea vieţii în formele sale specifice, ajungînd la un adevăr artistic, şi nu ştiinţific. Şi întrucît filozofia oferă, după Hegel, doar cunoaşterea sprijinită pe gîndire a esenţei opoziţiei, ea arată că adevărul nu constă decît în rezolvarea opoziţiei, şi anume, că eventual opoziţia şi termenii ei există în conciliere[1].

### *Frumosul ca ideal*

Hegel împarte estetica sa în trei părţi principale: *generală* cu conţinutul ideii frumosului artistic ca ideal; *particulară*, care prezintă succesiunea formelor particulare de plăsmuire artistică; *individuală*, în care arta este prezentă într-un sistem al genurilor şi speciilor ei particulare. Acum ne oprim la conceptul frumosului în general, deci la partea generală.

Frumosul ca ideal este o idee într-o formă determinată. Ideea nu e altceva decît conceptul, realitatea conceptului şi unitatea amîndurora… Această unitate a conceptului şi a realităţii este definiţia abstractă a ideii[2]. Hegel întreprinde o analiză riguroasă a esenţei conceptului, pentru a demonstra obiectivitatea şi determinaţiile lui ca universalul, particularul şi individualul. Conceptul e o totalitate concretă. De exemplu, reprezentarea "albastru" are ca culoare drept concept al ei unitatea, şi anume o unitate specifică de clar şi obscur. În această unitate specifică se exprimă atît obiectivitatea conceptului ca activitate proprie, cît şi subiectivitatea sa. Această

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 61.
[2] Ibidem, p. 113.

totalitate este ideea. Ideea este un întreg, acordul care se înfăptuieşte veşnic şi este înfăptuit între aceste totalităţi şi unitatea mijlocită a lor[1].

Lunga incursiune în problema frumos-idee-ideal are ca scop demonstrarea faptului că frumosul este o categorie estetică fundamentală, fără de care nu poate fi înţeleasă opera de artă. Dar pînă ajunge la aceasta, Hegel mai la concret pune în discuţie problema deja amintită – frumosul în natură. O face pentru a ne convinge că prima existenţă concretă a ideii este natura, iar prima frumuseţe este frumuseţea naturii. Însă natura ca realizare a ideii ajunge la o finalitate, care nu corespunde conceptului ei. Conceptul sau ideea este aceea ce e în sine infinit şi liber. "Viaţa naturală nu depăşeşte simţirea, care rămîne în sine fără să pătrundă complet întreaga realitate şi care, în afară de aceasta, se găseşte pe sine nemijlocit condiţionată, mărginită şi dependentă, fiindcă ea nu este determinată liber prin sine, ci este determinată prin altceva. Această soartă o are realitatea finită nemijlocită a spiritului în ce priveşte ştiinţa şi voinţa sa, întîmplările, acţiunile şi destinele lui"[2]. Natura nu satisface spiritul prin faptul că conceptul nu se manifestă în totalitatea sa. El rămîne numai un "ce" interior, existînd pentru interiorul cunoaşterii gînditoare, în loc să apară vizibil în realitatea exterioară. De asemenea conceptul (ideea) realizat în natură nu recheamă din dispersiunea lor miile de amănunte concentrate într-o unică expresie şi într-o unică formă[3]. Astfel, Hegel ajunge la formulările: frumosul natural moare fără ca să fie recunoscut în frumosul artistic; frumosul din natură este "imperfect", "incomplet". Frumosul artistic e ceva mai superior şi complicat decît frumosul natural.

[1] Ibidem, p. 117.
[2] *Hegel*. Op. cit., p. 158.
[3] Ibidem..

În el Hegel examinează trei laturi principale: idealul ca atare, modul idealului determinat ca operă de artă şi subiectivitatea creatoare a artistului. Să urmărim această logică în esenţa ei.

Idealul este manifestare a artei, corespondentul adecvat al specificului ei şi conceptul ei central. În ideal se înfăptuieşte prin răsfrîngerea sensibilă a ideii unirea liberă a interiorului şi exteriorului, generalului şi individualului. Natura idealului artistic constă în "reducerea" existenţei exterioare la spiritual, astfel ca fenomenul exterior să devină relevare a acestuia. Această "reducere" la interior nu ajunge în artă pînă la extrema gîndirii (adică nu e abstracţie), ci se opreşte la mijloc, în care coincid ceea ce e numai exterior şi ceea ce e numai interior. "Idealul este, prin urmare, realitatea retrasă din mulţimea amănuntelor şi a constrîngerilor, întrucît în însăşi această exterioritate interiorul apare erijat în faţa generalităţii ca individualitate vie"[1]. Această căutare de manifestare a generalului în individual, de atingere a unei unităţi în opera artistică face ca idealul să fie expresie a frumosului. Iar întrucît frumosul nu există decît ca unitate totală, dar subiectivă, subiectul tot se "adună" din dispersarea lui într-o totalitate şi independenţă superioară. Ea este individualitatea sufletului care nu poate fi pierdut sau răpit. Prin mijlocirea subiectului se obţine individualitatea conţinutului şi a formei care duce la ideal, întrucît el nu ţine numai de frumuseţea formei. O figură absolut regulată după forma ei, scrie Hegel, poate fi totuşi rece şi lipsită de expresie. Caracterul viu al idealului se bazează pe semnificaţia spirituală fundamentală şi determinată, care trebuie să fie reprezentată, este elaborată pînă la capăt şi complet în toate părţile particulare ale fenomenului exterior, în ţinută, poziţie, mişcare, trăsăturile feţei, în forma şi figura membrelor etc., încît nu rămîne nimic gol şi semnificativ, ci totul se dovedeşte a fi străbătut de acea sem-

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 162-163.

nificație[1]. Caracterul extrem de viu al operelor îi distinge pe marii artişti. Anume ei, culegînd şi alegînd, comportîndu-se în mod creator, plăsmuind dintr-o unică țîşnitură în propria-i imaginație semnificația ce-l animă, recunosc formele corespunzătoare cu simțire şi sentiment adînc[2].

Hegel îşi pune întrebarea: cum este în stare idealul să se mențină în ciuda introducerii lui în exterioritate şi finitate, şi, deci, în ceea ce este neideal? Şi viceversa: în ce fel este în stare existența finită să recepteze în ea idealitatea frumosului artistic? Ca răspuns el găseşte trei modalități de exprimare a idealului, şi anume: modul – determinat ideal ca atare; acțiunea; modul – determinat exterior al idealului.

*Modul* – determinat ideal ca atare constă în necesitatea artei de a face centrul reprezentărilor sale ceea ce este divin. Ca universalitate şi unitate el există în esență numai pentru gîndire. Evreilor şi mahomedanilor li se interzice să deseneze imagini ale divinității. De aceea la ei arta plastică nu e dezvoltată. Numai lirica intenționează preamărirea puterii şi măiestății dumnezeieşti. Pe de altă parte, divinul este determinat, totuşi, în chip esențial în sine însuşi. Aceasta permite divinului de a fi intuit şi reprezentat plastic în artă, fapt care duce la desfacerea substanței divine unice într-o multitudine de zei independenți, ca în concepția politeistă a artei greceşti. În reprezentarea creştină Dumnezeul apare ca om real, angajat direct în ceea ce este pămîntesc şi lumesc. Divinul astfel este prezent şi activ în simțirea şi sufletul, în voința şi faptele omului şi în felul acesta oamenii pătrunşi de spirit divin ca sfinții, ca cei pioşi, pot fi de asemenea obiect potrivit pentru arta ideală. Odată cu particularitățile divinului şi ale existenței lui determinate, şi deci lumeşti, iese în lumină particularitatea

[1] Ibidem, p. 179.
[2] Ibidem, p. 180.

realității omeneşti. "Întreaga viață sufletească a omului, cu tot ce o mişcă în străfundurile ei şi constituie o putere în ea, fiecare sentiment şi pasiune, orice interes mai adînc al inimii, această viață concretă formează materialul viu al artei, iar idealul este reprezentarea şi exprimarea acestuia"[1].

Divinul ca spirit pur în sine este numit obiect al "cunoaşterii gînditoare". Dar spiritul întrupat în activitate, ca răsunet al inimii omeneşti, aparține artei. Arta reprezintă zeii, apostolii, sfinții, pe Christos într-o particularitate care se dispersează de natura lor exterioară şi finită, ea fiind purificată. Calmul extern şi neactiv, sau "acest popas", constituie ceea ce este ideal ca atare şi în forma modului determinat. Zeii, chiar "angajați în situații complicate, trebuie totuşi să-şi păstreze măreția lor nepieritoare şi intangibilă". Pe cînd idealul în domeniul lumescului şi omenescului este eficient printr-un conținut substanțial ce umple sufletul unui om, lui i se atribuie puterea de a domina particularitățile subiectivității. Anume prin aceasta caracterul particular al simțirii şi acțiunii este înfățişat ca fiind în mai mare acord cu propriul ei adevăr interior. Astfel, în artă se reflectă ceea ce este nobil, excelent, perfect în sufletul omenesc. Moralul, divinul se relevează ca ceea ce este puternic în subiect, iar el îşi concentrează via sa activitate, puterea sa de voință, interesele şi pasiunile sale numai în acest *ce* substanțial, pentru a-şi satisface prin artă "adevăratele sale nevoi interioare"[2].

Observăm că Hegel este preocupat de modul în care trebuie să fie reflectat în artă spiritualul în cazul cînd prin el se ajunge la ideal ca atare în forma lui determinată. Arta, avînd sarcina să înfățişeze ideea pentru contemplare nemijlocită în

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 182.
[2] *Hegel*. Op. cit., p. 183.

forma sensibilă, şi nu ca spirit pur, caută aceste forme de plăsmuire diferite conform obiectului reprezentat. Deci, în această activitate este implicată o acțiune. În ce constă specificul ei?

Acțiunea e descompusă în trei puncte principale: starea generală a lumii, situația şi conflictele ei şi prinderea situației de către subiectivitate şi reacția prin care iese la iveală lupta şi rezolvarea diferendului, adică acțiunea propriu-zisă. Dacă ne distanțăm de multele şi lungile incursiuni ale lui Hegel în tratarea acestor "puncte principale" de pe pozițiile determinate ale divinului, spiritului, cheia căruia noi deja o cunoaştem, desprindem nişte judecăți foarte adînci cu actualitate modernă. Aşa, găsim că în starea generală a lumii este prezent substanțialul, ceea ce este propriu-zis esențial în cuprinsul realității spirituale. "În sensul acesta putem vorbi, de exemplu, despre starea culturii, a ştiințelor, a simțului religios, sau despre starea finanțelor, a administrării, justiției, a vieții de familie şi a altor forme de viață. Toate aceste laturi sunt, de fapt, numai forme ale unuia şi aceluiaşi spirit şi conținut, … care se realizează şi se explicitează în ele"[1]. Mai precis, scrie Hegel, este vorba despre starea universală a realității spirituale şi voinței, prin mijlocirea căreia spiritul îmbracă existența concretă. Iar manifestarea voinței este şi ea diferită în dependență de condițiile statale şi esența statului în diferite timpuri. Manifestarea individualității din punctul de vedere al moralității, de exemplu, este cu totul diferită în epoca eroică a antichității şi în actualitatea hegeliană. Individul eroic nu era separat de totalitatea morală căreia îi aparținea şi o prezenta. Din contra, persoana contemporană, ca obiect al artei, este "separată" de morală, avînd scopuri şi raporturi individuale, ea răspunde de propria sa acțiune, nu şi de activitatea întregu-

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 185.

lui substanţial (familia, societatea) căruia îi aparţine. Aceasta implică şi deosebirile în plăsmuirea artistică. "Cînd faptele, istoriile şi caracterele aparţin unor timpuri vechi, artistul obţine prin aceasta liberare de accidentalitatea exteriorului, mînă mai liberă pentru modul său de a plăsmui artistic în ce priveşte particularul şi individualul … În timp ce multiplele fire ale mijlocirii condiţiilor şi împrejurărilor (contemporane – *n.n.*), cu întreaga lor ambianţă de amănunte, pun în acelaşi timp la îndemînă artistului mijloace şi puncte de reper pentru a nu sărăci individualitatea de care are nevoie opera de artă. Mai precis, o epocă eroică oferă … avantajul că individul, în general, nu întîlneşte în acele timpuri substanţialul, moralitatea, dreptul în faţa sa ca pe o necesitate legală, şi, deci, poetul are înaintea ochilor săi, în chip nemijlocit, ceea ce pretinde idealul"[1].

Hegel, analizînd modul de creaţie a tragediilor de către Shakespeare, evidenţiază independenţa caracterelor eroice ieşite din conţinut, din a cărui realizare ele şi-au făcut scop. Altfel este cazul dramelor istorice în care domină elementul istoric pur exterior ca material principal. De aceea în cazul doi plăsmuirea artistică este mai departe de ideal. Astfel se ajunge la ideea că "starea universală mai ideală corespunde îndeosebi anumitor epoci, arta îşi alege, cu precădere, pentru plăsmuire o clasă sau o stare anumită: pe aceea a principiilor. Ea face această alegere nu din aristocraţie, ci din cauza completei libertăţi a voinţei şi a înfăptuirii care se găseşte realizată în noţiunea de "princiar"[2]. În antichitate individul – prinţul, monarhul – era purtătorul şi exclusiva realitate a dreptului, moralei, a legităţii în general. De aceea realitatea este prezentată în figuri ideale. În prezenta stare generală a lumii

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 195-196.
[2] Ibidem, p. 197.

noastre cu dezvoltatele ei relaţii juridice, morale şi politice mai rămîne loc liber pentru hotărîri particulare independente doar în sfera liberă a familiei (bun tată, bărbat onest, femeie cumsecade). Aici omul este ceea ce este, face ceea ce face după liberul său arbitru. Dar şi acestor idealuri, după Hegel, le lipseşte un conţinut mai adînc, rămînînd numai latura subiectivă "a felului de a simţi". Conţinutul mai obiectiv este dat de către relaţiile stabile deja existente, adică este fixat, am zice noi, de legile sociale. Acest conţinut acum este prezentat în artă prin indivizi cu subiectivitatea lor interioară, în moralitatea lor. Pentru timpul nostru, spune Hegel, ar fi nepotrivit să mai vrem să erijăm idealuri de judecători sau monarhi. Ei doar nu fac decît îşi îndeplinesc obligaţiile sale determinate, corespunzătoare ordinii şi prescrise prin drept şi lege. Funcţionarii de stat chiar de mai adaugă în individualitatea lor blîndeţe a comportării nu este ceea ce "constituie lucrul principal al conţinutului substanţial", ci este ceea ce este mai indiferent şi secundar. Prin urmare, fiecare individ aparţine, "oricum s-ar suci şi învîrti, unei ordini subzistente a societăţii şi el nu se înfăţişează ca formă independentă, totală şi în acelaşi timp individuală şi vie a acestei societăţi înseşi, ci apare numai ca un membru limitat al ei"[1].

Hegel, însă, este măreţ prin aceea că nu se opreşte la evidenţierea limitării individului contemporan lui. El caută ce-l poate înălţa în aceste condiţii sociale strict determinate de lege, care ar putea fi reflectate în artă, ar fi conţinutul ei. Ca exemplu real îi serveşte spiritul poetic al lui Schiller şi Goethe în încercarea de a "recîştiga înăuntrul relaţiilor date ale vremurilor moderne pierduta independenţă a figurilor plăsmuite de ei". În această situaţie, stare generală a lumii oamenii artei caută a "reconstrui independenţa individuală".

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 200.

Starea ideală a lumii pe care arta ar pretinde a o reda constituie, după spusele lui Hegel, doar posibilitatea plăsmuirii individuale. De la ea arta trebuie să treacă la înfăţişarea caracterelor şi acţiunilor determinate, deci – de la general la particular şi individual. Pentru aceasta el evidenţiază situaţia care este presupoziţia specială în procesul autoexteriorizării propriu-zise. Situaţia astfel ar fi condiţia care stimulează manifestarea conţinutului spiritual. Hegel menţionează că pentru diverse arte (genuri), cerinţele sunt diferite. Sculptura în varietatea interioară a situaţiilor este limitată; pictura şi muzica sunt mai cuprinzătoare şi mai libere; cea mai inepuizabilă însă este poezia. Dar situaţia ca condiţie numai nu este îndestulătoare. Ca formă a generalităţii (starea generală a lumii), ea este nedeterminată, încît avem în faţa noastră numai "situaţia lipsei de situaţie". Această generalitate nu dă încă motiv de vreo opoziţie şi la soluţia necesară ei. De aceea diviziunea constituie esenţa situaţiei, care devine conflict ce duce la reacţii, şi în această privinţă formează atît punctul de plecare, cît şi trecerea la acţiunea propriu-zisă. Astfel, situaţia este treapta mijlocie între starea generală a lumii în sine nemişcată şi acţiunea concretă în sine deschisă acţiunii şi reacţiunii[1].

În această lungă, plină de amănunte expunere este necesar să desprindem ideea principală pe care vrea s-o ilucideze Hegel. Ea constă în aplicarea dialecticii gîndirii (subiective) procesului concret al căutărilor în creaţia artistică. Parcă s-ar urmări treaptă cu treaptă drumul parcurs în alegerea modului de trecere de la ideea artistică generală la individualizarea, realizarea ei. Următorul moment ne convinge în consecutivitatea analizei dialectice hegeliene, unde se trece de la situaţia de mijloc la conflict. El este cu totul ceva deosebit în viziunea estetică a lui Hegel (ca şi în filozofie de altfel). Ceea ce s-a

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 205-206.

examinat pînă acum nu sunt calificate ca acţiuni şi nici nu servesc în general motive pentru acţiuni. Situaţia, importanţa ei începe acolo unde ea, în opoziţie faţă de altceva, prin modul ei determinat fundamentează un conflict. Cu alte cuvinte, se desfăşoară acţiunea într-o situaţie concretă, care duce la apariţia contrariilor. Iar conflictul nu este altceva decît ciocnirea acestor contrarii. Dar să urmărim logica autorului.

Conflictul îşi are temeiul într-o ofensă care nu poate rămîne ofensă, ci trebuie înlăturată; ea este o modificare a stării care fără ea ar fi armonioasă, stare ce trebuie schimbată din nou. Aceasta provoacă o colizie, care conţine doar începuturile unei acţiuni. Ciocnirea are nevoie de o dezlegare ce urmează luptei contrariilor. Situaţia plină de conflicte constituie îndeosebi obiectul artei dramatice. Ei îi este hărăzit, zice Hegel, să reprezinte frumosul în forma lui cea mai completă şi mai adîncă, în timp ce sculptura nu este în stare să dea forma completă unei acţiuni prin care să fie puse în lumină marile puteri spirituale, cu conflictele şi concilierile lor. Nici pictura, cu tot cîmpul ei de mişcare mai larg, nu poate înfăţişa decît un moment al acţiunii. Situaţiile date generează raporturi care nu pot continua mult, ci necesită un remediu de transformare. Cu atît mai mult că frumuseţea idealului rezidă în "acord netulburat", calm şi perfecţiune. "Conflictul distruge această armonie şi aduce în ideal, unit în sine, disonanţă şi opoziţie. Prin reprezentarea unei astfel de ofense, deci, însuşi idealul este lezat. Iar sarcina artei nu poate consta aici decît ca, pe de o parte, ea totuşi să nu lase să piară în acest diferend libera frumuseţe, iar, pe de altă parte, arta să înfăţişeze disensiunea şi lupta legată de ea numai cu scopul de a scoate din conflicte ca rezultat armonia prin rezolvarea conflictelor, şi numai în felul acesta să-şi pună în lumină completa ei esenţialitate"[1]. Adîncimea conflic-

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 211.

telor depind de posibilităţile genurilor de artă. Felurile sau tipurile conflictelor sunt următoarele: cu provenienţă din *stări naturale pur fizice*, stări perturbatoare prin negativ, rău; *spirituale* care depind de natural, pozitive în sine, dar care includ posibilitatea în diferende spirituale născute din propria faptă a omului. Primele conflicte pur naturale nu formează decît punctul de plecare pentru opoziţii ulterioare. Conflictele de tipul doi înfăţişează tulburări şi opoziţii "numai ca prilej prealabil din care decurg disensiunea şi lupta una împotriva alteia a puterilor în sine şi pentru sine spirituale ale vieţii. Dar ceea ce e spiritual nu poate fi pus în mişcare decît prin spirit, astfel şi conflictele spirituale trebuie să devină reale numai prin fapta omului, pentru a se putea înfăţişa în forma lor veritabilă"[1].

Observăm cît de filozofică este estetica lui Hegel. De analiza profundă a apariţiei esenţei şi rezolvării conflictelor nu-i scapă nici precedentele ajunsuri ale esteticii şi nici intervenţia în noi aspecte ale problemei date. Aşa, autorul menţionează faptele comise de om din neştiinţă, din greşeală, care duc la conflicte, menţionate şi de Aristotel. Din această lezare neintenţionată (Edip omoară în luptă un om străin, care mai apoi se dovedeşte a-i fi tată) este considerată de om ca ceva sfînt şi demn de veneraţie. Deci, conflictul trebuie să fie de lezare spirituală a unor puteri spirituale printr-o faptă a omului; o lezare conştientă, provenită din această conştiinţă şi din intenţia ei. Punctul de plecare putînd fi o pasiune, un act violent, o prostie etc.; o ofensă indirectă ce serveşte generator de conflict datorită împrejurărilor în care ea este înfăptuită. Consideraţiile acestea, însă, servesc punct de plecare pentru ceea ce Hegel numeşte *acţiune*. Sufletul, afectat de circumstanţe, se simte îndemnat să acţioneze în chip necesar "contra a ceea ce tulbură şi împiedică, opunîndu-se scopurilor şi pasi-

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 219.

unilor sale". Unei acțiuni producătoare de conflict i se opune o reacțiune. Cu aceasta idealul intră în mişcare, avînd în față două interese smulse din armonia lor şi pretinzînd cu necesitate, în contradicția lor reciprocă, o dezlegare. Această dezlegare este elementul al treilea în gradația autorului, precedat de starea generală a lumii şi de situația determinată.

Acțiunea ca o sinteză a premergătoarelor momente, la rîndul ei, conține: puterile generale – conținutul şi scopul esențial al acțiunii; indivizii, care acționează; caracterul. Primul component sunt puteri afirmative (sacrificii, veritabil conținut al divinului şi omenescului) şi puteri negative (răul, oribilul, nenorocirea, brutalitatea violenței, duritatea forței). Cele afirmative au un conținut veritabil al acțiunii ideale şi sunt plăsmuite ca indivizi independenți, expresivi – zeii greci în antichitate. În arta modernă se întîlneşte concepția unor puteri determinate şi, totodată, generale în sine. Dar acestea, concretizează Hegel, sunt în cea mai mare parte numai sterpe şi reci alegorii ale urii, invidiei, geloziei, în general ale virtuților şi viciilor, ale credinței, speranței, dragostei, fidelității etc. În toate acestea noi nu credem, ele sunt abstracții ce prezintă doar momente şi laturi ale caracterelor omeneşti. Nici chiar îngerii nu au în sine generalitate şi independență, cum au Marte, Venus, Apollo, Okeanos şi Helios. Zeii şi puterile universale în general sunt ceea ce pune în mişcare acțiunea, dar în realitate lor nu trebuie să li se atribuie acțiune individuală propriu-zisă; acțiunea îi revine omului[1].

Acțiunea constă în "sarcina artistului să servească de mijlocitor" între zei şi oameni, să unească aceste două laturi deosebite cu o fină legătură, făcînd începuturile vizibile în interiorul omenesc, scoțînd "în evidență şi universalul şi esențialul care acționează aici şi prezentîndu-l intuiției individua-

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 230.

lizat pentru sine. Sufletul omului trebuie să se reveleze pe sine în zei, care sunt formele generale şi independente a ceea ce acţionează şi stăpîneşte în interiorul său”[1]. Hegel aduce o sumedenie de exemple din subiectele artei dramatice pentru a demonstra că sentimentele sufletului uman pot fi tot atît de măreţe ca ale zeilor. Ba mai mult: “raportul cu adevărat ideal constă în identitatea zeilor şi oamenilor”, în care conţinutul lor este propriul interior al indivizilor. Zeii sunt conţinutul general a ceea ce în individualitatea omenească împinge la decizii şi acţiuni, ei rămînînd calmi şi lipsiţi de pasiuni. *Patosul* este acţiune omenească ce-i umple şi-i pătrunde întreg sufletul omului. Iubirea de soră a Antigonei este un patos, un conţinut al raţionalităţii şi al liberei ei voinţe. Oreste nu-şi ”omoară mama pornind dintr-un impuls interior al sufletului pe care l-am numi pasiune, ci patosul care-l mînă la faptă este bine cumpănit şi absolut precugetat”. În privinţa aceasta nu putem spune că zeii posedă patos.

Patosul constituie, determină Hegel, domeniul autentic al artei. Reprezentarea lui este eficientă operei de artă, deoarece “patosul atinge o coardă care răsună în sufletul oricărui om”. Patosul ne mişcă prin puternicia sa în existenţa umană. De aceea el trebuie să fie veritabil, să nu fie în genul comic sau cel tragic o simplă prostie şi “o marotă subiectivă”. În el “bogăţia interiorului sufletesc nu rămîne numai concentrat şi intensiv, ci se exteriorizează în mod extensiv, devenind figură complet dezvoltată”[2]. Prin această “concentrare interioară şi exteriorizare” a patosului se deosebesc esenţial etniile. Hegel afirmă că popoarele cu o reflexie cultivată sunt mai elocvente în exprimarea pasiunilor lor. Iar spiritul individual în care se înfăţişează patosul trebuie să fie un spirit plin de conţinut. În

[1] Ibidem, p. 232.
[2] *Hegel*. Op. cit., p. 239.

acest sens Goethe şi Schiller prezintă un contrast uimitor. Dar pentru că patosul să fie în sine concret, să fie plăsmuit ca patos al unui spirit bogat şi integral el se "încheagă" în indivizi particulari ca totalitate şi individualitate – în caractere.

*Caracterul* constituie, conform viziunii hegeliene, punctul central al reprezentării artistice ideale, întrucît lucrurile examinate pînă acum (puterile generale ale acțiunii, indivizii) el le uneşte ca momente ale propriei sale autorități. În descrierea caracterului se evidențiază alegerea şi reprezentarea artistică a frumosului. Caracterul include patosul ca o latură principală a sa. Hegel afirmă că sufletul omului este vast, el "închide" în inima sa nu un singur zeu, ci întregul Olimp. Caracterul trebuie să manifeste această bogăție de trăsături închegate într-un singur subiect, nu în "forma dezlînată" cum o fac copiii în joc, găsindu-şi ocupație de o clipă, dar fiind lipsiți de caracter. Reflectarea caracterului necesită pătrunderea în diferitele mişcări ale sufletului omenesc, lasă amprenta pe ele, nu se lasă copleşit şi nu se pierde în ele. Din contra, în el se conservă interesele, scopurile, însuşirile obținînd subiectivitatea concentrată în sine. Pentru obținerea acestor caractere cea mai potrivită este poezia epică şi, mai puțin, cea dramatică şi lirică.

Hegel îi atribuie caracterului un loc important în plăsmuirea artistică, deoarece el condensează în sine premergătoarele momente ca momente ale unității sale. Caracterul este rezultatul îmbinării unei singularități concrete cu universalitatea; redarea obiectivului în subiectivul viziunii creatorului; conexiunea exteriorului şi a interiorului, unde exteriorul este situația concretă, iar interiorul este caracterul însuşi. Astfel, caracterul este esența acțiunii ca obiect al artei. Situația doar trecînd în acțiune este materia externă cu ajutorul şi prin intermediul căreia se formează şi se prezintă. Unitatea aceasta dialectică, obținută în caracter, face caracterul centrul reflectării artistice şi atingerea idealului în artă.

Să ne amintim că Hegel tratează idealul ca idee identificată cu realitatea sa. Cu aceasta el începe desfăşurarea frumosului artistic, sau a idealului. Pînă acum s-a urmărit individualitatea umană şi caracterul ei. Dar omul posedă şi o existenţă exterioară concretă, întocmai ca "statuia zeului, templul". De aceea Hegel evidenţiază unele trăsături ale unui "cîmp aproape de necuprins cu vederea, cîmp al relaţiilor şi angajării în ceea ce este exterior şi relativ"[1]. Către acest cîmp se atribuie locul, timpul, clima; folosirea naturii exterioare pentru scopurile sale; raporturile spirituale enorm de vaste (familia, înrudirea, proprietatea, viaţa la ţară şi oraş, cultul religios, stările sociale, politice, de comunitate, diversitatea moravurilor şi obiceiurilor). Arta ca putere spirituală are menirea de a ne înălţa deasupra întregii sfere a "nevoilor, lipsurilor şi dependenţei", de a ne elibera de inteligenţa şi de "spiritul" pe care omul le risipeşte în acest domeniu. Omul, pe de o parte, cu integralitatea sa, şi lumea externă, pe de altă parte, coerentă şi rotungită, cît ar fi de despărţite sunt cele două lumi în relaţii esenţiale între ele şi anume aceasta constituie "realitatea concretă, a cărei reprezentare artistică ne dă conţinutul idealului"[2]. Dar în ce forme poate reprezenta arta cuprinsul unei astfel de totalităţi, şi încă într-un chip ideal? Pentru a răspunde acestei întrebări Hegel iarăşi evidenţiază trei aspecte ale operei de artă: exterioritatea abstractă ca atare, spaţialitatea, figura, timpul, culoarea, care pentru sine are nevoie de formă artistică; înfăţişarea exteriorului în realitatea lui concretă; destinaţia operei de artă – desfătarea intuiţiei unui public, care pretinde ca în opera de artă să se regăsească pe sine, cu adevărata sa credinţă, simţire şi fel de a vedea şi "să se

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 249.
[2] Ibidem, p. 251.

poată pune de acord cu obiectele reprezentate”[1]. Desfăşurarea acestor aspecte prezintă interes pentru creatorii, criticii de artă, deoarece ei pătrund în laboratorul creaţiei artistice, în amănuntele ei. Noi însă le vom depăşi.

Teoria creaţiei artistice încununează partea generală a esteticii hegeliene destinate frumosului artistic sau idealului. Menţionăm minuţiozitatea analizei teoretice a multor opere artistice întreprinse de Hegel pentru a demonstra că realizarea ideii frumosului, întruchiparea idealului în artă este de talia unui talent sau, şi mai bine, geniu. Geniul fiind activitatea productivă a imaginaţiei, capacitate de a însufleţi, naturalețe în creaţie prin formele artei. Artistul autentic (geniul) ca subiect se contopeşte cu obiectul său şi creează din viaţa interioară a sufletului său şi a propriei imaginaţii. Contopirea subiectivităţii artistului cu obiectivitatea în reprezentarea artistică rezultă în originalitate, ea fiind o integritate a manierei, adică a individualităţii artistului şi stilului ce ţine de “condiţiile impuse de materialul lui”. Adevărata creaţie artistică necesită o manieră individuală, mijlocită de un stil adaptat la materialul fiecărui gen de artă. În caz contrar, maniera se poate transforma în manierism. În genere maniera, stilul şi, ca rezultat, originalitatea este ceva atît de specific, o gîndire şi o voinţă subiectivă pe care o dă ascultării inspiraţia geniului. A determina maniera în termeni teoretici e atît de dificil, încît pînă la urmă Hegel scrie: “A nu avea nici o manieră a fost de cînd este lumea singura manieră mare, şi exclusiv în acest sens trebuie să-i numim originali pe Homer şi pe Sofocle, pe Rafael şi Shakespeare”[2].

Întregirea primei părţi a esteticii hegeliene necesită unele precizări. Am observat deja că estetica gînditorului german

[1] Ibidem.
[2] *Hegel*. Op. cit., p. 304.

este destul de filozofică. Chiar compartimentele ei corespund clasificării înfăptuite în filozofie. Aşa, în *Prelegerile de estetică* compartimentul destinat frumosului în general corespunde "ştiinţei logice"; frumosul în natură – "filozofiei naturii", iar teoria despre frumos în artă – "filozofiei spiritului". În acest mod Hegel reproduce sistemul său filozofic într-o formă specifică, şi anume – a teoriei despre ideea frumosului.

Filozoful ca gînditor dialectic în estetică cade "pradă" propriei metode. Pe de o parte, el tinde a exclude din sfera esteticii frumosul în natură din motivul că este nesatisfăcător. Pe de altă parte, nu se poate lipsi de el, deoarece frumosul în natură îi serveşte ca punct de plecare, ca frumos premergător frumosului în artă. Natura cu frumuseţea ei trecătoare şi mărginită nu reflectă ideea în toată splendoarea ei. Ideea frumosului aici numai puţin cîte puţin tinde spre viaţă. Ea cu adevărat se autorealizează în frumosul artistic, care apare din condiţii mai complicate decît cele naturale, din condiţii sociale. Arta uneşte generalul cu individualul, reflectînd coliziile vieţii reale, care sunt adevăratul ei conţinut.

Arta, graţie individualităţilor creatoare, alege din starea generală a lumii adevărate opoziţii, reflectînd nu interese particulare, ci diverse situaţii. Situaţiile, reflectarea lor artistică, caracterizează nivelul dezvoltării artei. Astfel, lipsa situaţiei naşte chipuri artistice primitive, ca sculptura antică egipteană. Situaţiile lipsite de opoziţii şi ciocniri creează o artă "domoală", ca sculptura Venerei şi satirilor. Iar situaţia–colizie devine fundamentul adevăratei arte. Ea duce la formarea caracterelor, care concresc din condensarea relaţiilor sociale. Astfel, treaptă cu treaptă Hegel ne urcă în viziunea sa despre autorealizarea spiritului absolut, care nu-şi găseşte "liniştea" în frumosul artei şi-şi caută întruchiparea în religie şi filozofie.

Estetica lui Hegel, fiind prima treaptă a spiritului absolut nu este lipsită de simțul istoric. Gîndirea artistică are o întortocheată evoluție istorică, precăutată în partea a doua a "Prelegerilor de estetică", numită "dezvoltarea idealului în formele particulare ale frumosului artistic".

### *Formele istorice ale artei*

În precăutarea formelor istorice ale artei Hegel se bazează pe un principiu general – al corespunderii formei şi conținutului artistic. Coincidența sau necoincidența lor este miezul artei şi modalității de dezvoltare a idealului în forma concret istorică. Ideea prezintă conținutul artei cărui îi aparține primordialitatea. Cu cît el este mai desăvîrşit, cu atît mai splendidă trebuie să fie forma întruchipării, adică ideea îşi "devine ei însăşi reală". Sub acest aspect Hegel examinează trei forme principale ale artei: *simbolică, clasică* şi *romantică*.

Conform viziunii filozofului german, în forma simbolică a artei nu se ajunge la o integritate a formei şi conținutului. Forma este încă "abstractă şi nedeterminată", deoarece ideea numai tinde spre exteriorizarea artistică, dar nu e destul de dezvoltată pentru aceasta. Forma şi conținutul, chipul şi semnificația lui doar amintesc unul de altul, se acordă unul altuia. Arta simbolică, fiind prima încercare în creația artistică, nu este încă o artă adevărată, ci o "pre-artă". Ea, la rîndul ei, are trei trepte: simbolica inconştientă (religia veche persană, religia indică şi arta egipteană), simbolica sublimului (arta panteistă indică, mahomedană şi mistica creştină), simbolica conştientă a formei comparative a artei (fabula, parabola, alegoria, poezia didactică şi descriptivă, epigrama).

Conținutul acestei clasificări merită atenție pentru bogăția materialului analizat. Istoria artei simbolice, identificată de autor cu arta popoarelor orientale, diminuează însemnătatea acestei arte. Ea, fiind socotită o copilărie a artei, o etapă deja

depăşită în evoluţia ei, serveşte doar postament în dezvoltarea artei europene. În concepţia filozofică a istoriei Hegel manifestă o neglijare neîndreptăţită a acestei arte. Parcă pentru a se corija, el accentuează utilizarea simbolului nu numai în arta orientală, dar şi în arta clasică şi cea romantică. Drept că menirea lui este alta decît în forma simbolică.

Hegel cu rigurozitate proprie lui se explică în esenţa "simbolului": "Simbolul, în general, este o existenţă exterioară nemijlocit prezentă sau dată pentru intuiţie, dar o existenţă care nu trebuie înţeleasă aşa cum este dată nemijlocit, nu trebuie luată ca atare, ci într-un sens mai larg şi mai general"[1]. În simbol se deosebeşte semnificaţia şi expresia acestuia. Prima este reprezentare, obiect, a doua – o existenţă sensibilă sau o imagine oarecare. Simbolul este: un semn; apoi nu un simplu semn; indiferent, cuprinde în sine ca element exterior şi conţinutul reprezentării pe care el o înfăţişează; în el nu este o absolută adecvare între semnificaţie şi forma exprimării ei. Aceste derivate sunt recunoscute chiar şi pentru arta simbolică. Autorul argumentează prin această neadecvare a formei şi conţinutului în simbol diferitele trepte prin care trece arta în evoluţia ei şi deosebirile artei la popoarele indice, persane şi egipteni: "Indul se ridică numai pînă la ceea ce este absolut vid şi, prin aceasta, pînă la abstracţia egal de negativă faţă de orice concret". La egipteni invizibilul are o semnificaţie mai plină: "Ceea ce este mort primeşte însuşi conţinutul viului"[2]. De aceea Hegel afirmă că drept exemplu perfect de elaborare pînă la capăt a artei simbolice serveşte Egiptul. El este ţara simbolului, ţara care îşi pune problema autodescifrării spiritului. Problemele rămîn nerezolvate, dar aici se ridică cele mai "uriaşe construcţii

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 312.
[2] Ibidem, p. 363.

arhitectonice", întrecînd prin infinitate de varietăţi colosalele construcţii ale inzilor. Astfel, arhitectura prezintă pe deplin arta simbolică. La egipteni găsim, conform afirmaţiilor autorului, o dublă arhitectură, una supraterestră şi una subpămînteană. Construcţii demne de admiraţie şi mirare la ei trebuie să fie considerate în primul rînd piramidele. Deci, precizează Hegel în partea a treia a "Prelegerilor de estetică", către cele mai vechi începuturi ale "artei clăditului" se atribuie coliba ca locuinţă a omului, templul ca împrejmuire a divinităţii şi a comunităţii ei. Arhitectura corespunde întocmai artei simbolice, deoarece ea "în general nu este capabilă să facă să se întrezărească semnificaţiile introduse în ea decît în elementul exterior al mediului înconjurător"[1]. Ea este o "vorbire fără sunete", care se adresează spiritelor. Totodată, forma arhitecturii nu este numai un simplu simbol (cum sunt crucile ridicate pe mormintele morţilor), ci un remediu de unire a popoarelor. Sacrul a constituit primul conţinut al arhitecturii independente. Hegel îl citează pe Goethe: "Sfînt este ceea ce leagă multe suflete unul de altul". Primul exemplu de unire a popoarelor prin sacralitate a fost legenda turnului babilonean. O astfel de construcţie este simbolică, întrucît această clădire indică o formă şi o figură – ca exterior sacrul, adică, "ceea ce în sine şi pentru sine uneşte oamenii"[2].

Analiza artei simbolice este variată în exemple şi interesantă prin conţinut. Pentru a o întregi mai apelăm o dată la unele generalizări ale autorului. El, vorbind despre simbol în general şi simbolica egipteană ca cea mai înaltă treaptă, accentuează că nu orice figură prezintă un simbol. Simboluri sunt colosalii Memnoni, emiţători de sunete la răsăritul soarelui. Simbolică reprezentare este istoria zeului Osiris,

[1] *Hegel*. Op. cit., vol. II, p. 27.
[2] Ibidem, p. 34.

care semnifică umanul ca inițiator al culturii pământului, al împărțirii ogoarelor, întemeietorul proprietății şi al legilor, strîns legate cu moralitatea şi cu dreptul. Astfel, "în Egipt simbolul este, totodată, o totalitate de simboluri, încît ceea ce se înfățişează odată ca semnificație este întrebuințat, la rîndul lui, şi ca simbol al unui domeniu înrudit. Această unire de înțelesuri multiple în simbolic … este avantajul acestei forme artistice, cu toate că explicarea ei este, desigur, îngreunată de semnificațiile ei multiple"[1].

Operele artei egiptene, cu simbolismul lor misterios, sunt enigme. Simbol al spiritului egiptean este Sfinxul – "simbol al însuşi simbolicului". Din el, ce prezintă tăria şi forța întunecată a animalicului, tinde să se degajeze spiritul uman, fără ca să ajungă "la reprezentarea deplină a propriei lui libertăți şi a formei lui în mişcare… Acest impuls impetuos spre spiritualitate conştientă de sine, care nu se sesizează pe sine în singura ei realitate adecvată, ci se intuieşte numai în ceea ce-i este înrudit, devenind conştientă în ceea ce-i este chiar străin, este simbolicul în general, simbolic care, împins pe această culme, devine enigmă". În mitul grec, unde Sfinxul a pus întrebarea enigmatică: cine e acela care umblă dimineața pe patru picioare, la amiază pe două şi seara pe trei? Edip găseşte dezlegarea problemei – omul. Astfel, Sfinxul este doborît de pe stîncă de om[2]. Elenul cu vestita inscripție: "Cunoaşte-te pe tine însuți!" se reprezintă printr-o altă formă a artei – clasică.

În arta clasică conceptul frumosului se bazează pe unirea liberă a conținutului cu forma. Spre aceasta, spune Hegel, zadarnic tindea forma simbolică. La astfel de realizare ajunge doar arta clasică: "Căci frumusețea clasică are drept interior al

[1] *Hegel*. Op. cit., vol. I., p. 368.
[2] Ibidem, p. 369.

ei semnificaţia liberă, de sine stătătoare, adică nu semnificaţia unui oarecare ceva, ci ceea ce se semnifică pe sine însuşi şi prin aceasta, şi ceea ce se tălmăceşte pe sine însuşi. Acesta este spiritualul care, în general, face din sine însuşi propriul său obiect”[1]. Nu se permite afirmarea, zice Hegel, că la popoarele răsăritene lipsesc elementele adevăratei frumuseţi, sublimul divinităţii, dar ele erau dispersate, “aduse numai în relaţie falsă” unele cu altele. În arta clasică spiritul devine accesibil intuiţiei; determinat şi particularizat, el prezintă umanul – punctul central şi “conţinutul adevăratei frumuseţi” şi al adevăratei arte. Modul clasic de reprezentare artistică nu mai poate fi în esenţă simbolica (cu toate că des intervin unele elemente simbolice). Forma clasică redă cu totul altă figură. Ea este cea mai umană, căci doar “exteriorul omului este capabil să reveleze spiritualul în chip sensibil. Expresia umană este, desigur, materială în ce priveşte faţa, ochii, poziţia, gusturile, ea nefiind sub acest aspect ceea ce este spiritul, dar chiar şi în cuprinsul acestei corporalităţi exteriorul omenesc nu e numai viu şi natural, ca cel animal, ci este viaţa care oglindeşte în sine spiritul. Ochii omului ne îngăduie să-i vedem sufletul, după cum întreaga lui conformaţie exprimă în general caracterul lui sufletesc”[2]. Întocmai aşa stau lucrurile şi cu sentimentele, tendinţele, faptele, întîmplările şi acţiunile omeneşti. În arta clasică exterioritatea nu este numai vie, ci şi spirituală. Această realizare istorică a clasicului au înfăptuit-o grecii. La ei simţul frumosului, sentimentul şi spiritul forma o “armonie fericită”, care străbate toate reprezentările propriei esenţe – libertatea elenă. În Grecia expresia supremă a absolutului a fost arta, iar religia este însăşi religia artei. În timp ce arta romantică de mai tîrziu, deşi este artă, trimite totuşi la

[1] *Hegel*. Op. cit., vol. I, p. 435.
[2] Ibidem, p. 442

o formă de conştiinţă superioară celei pe care este în stare să o dea arta[1]. Hegel numeşte conştiinţă superioară religia şi filozofia, care preschimbă arta.

Conţinutul şi forma artei clasice este "individualitatea liberă în sine", născută din libertatea spiritului care-şi este lui însuşi limpede. Această schimbare implică artistului o poziţie deosebită de cea de mai înainte. Hegel accentuează că mai întîi de toate producţia spiritului este o acţiune liberă a unui om chibzuit, care ştie ce vrea şi ce se poate. Imediat după această elevare a artistului grec urmează, însă, o diminuare a lui în alegerea conţinutului artistic. Judecaţi şi singuri. Iată ce afirmă în acest caz Hegel. Artistul nu are nevoie să caute conţinutul ca în arta simbolică. Artistului clasic conţinutul trebuie să-i fie dat de-a gata, întrucît el este credinţă, credinţă populară, sau ca eveniment întîmplat şi transmis de legendă şi tradiţie. Astfel, el este eliberat de "procesul creării şi naşterii" conţinutului pentru a nu se "poticni" în lupta pentru semnificaţii autentice specifice. Artistul pur şi simplu trebuie să găsească un conţinut "existent în sine şi pentru sine", pe care-l receptează şi-l reproduce liber din sine însuşi. Rămîne să ne întrebăm şi noi de unde vine acest conţinut, cum s-a cuibărit el în artist, dacă ne facem a uita de spiritul absolut al lui Hegel, care-şi găseşte obiectivitatea în poporul grec. Dar să menţionăm totuşi, că în această explicare de conţinut el rămîne de viziunea lui Aristotel. Filozoful grec, din contra, considera că în artă se pot reda nu numai cele întîmplate, dar şi ceea ce putea să se întîmple. Această alegere, desigur, îi aparţinea creatorului. La Hegel, însă, artistul, fiind eliberat de tulburătoarea căutare a conţinutului, cu atît mai mult se concentrează asupra "activităţii de a plăsmui forma artistică exterioară, care să corespundă întocmai unui astfel de conţi-

[1] Ibidem, p. 446.

nut". În timp ce arta simbolică se "repezea" în această privinţă la mii de forme, fără s-o găsească pe cea potrivită, arta clasică este protejată de aşa ceva. Artistului clasic îi rămîne să transforme semnificaţia în formă numai "liberînd oarecum fenomenele exterioare date deja de accesoriile ce nu le aparţin". El nu imită numai, ci în acelaşi timp creează pentru întreg mai departe, adică întregeşte, integrează ceea ce nu este îndeajuns, am zice noi, în "acel dat". El lucrează şi pentru o lume prezentă a religiei, ale cărei subiecte date şi reprezentări mitologice artistul le dezvoltă mai departe prin liberul joc al artei[1].

Perfecţiunea, desăvîrşirea artei clasice sunt redate de diferite genuri de artă în care se înfăţişează pe sine idealul clasic. Dar el este atins cel mai bine în sculptură. În ea arta găseşte drumul reîntoarcerii spiritului în sine din masivitate şi material. Corporalitatea sculpturii are menirea de a exprima idealul prin "figura umană". În ea spiritul se încorporează devenindu-şi prezent lui însuşi în figura adecvată propriului său interior[2]. Astfel, Hegel pentru realizarea schemei sale generale subapreciază într-o oarecare măsură rolul artistului, destinaţia lui transformînd-o în cazul dat într-o simplă translare a esenţei spirituale în figura umană redată în sculptură. Estetica sculpturii constă în atingerea armoniei artistice dintre conţinutul spiritual şi forma exterioară frumoasă, în care ambele părţi nu au nici o statornicie, iar creatorul este un mediator al integrităţii lor, fie şi talentat sau genial, dar mediator.

Arta romantică, conform viziunii hegeliene, devine o nouă concepţie despre lume şi o nouă dezvoltare a artei. Principiul fundamental al ei este "înălţarea la sine a spiritului", care ştie că adevărul său nu constă în cufundarea sa în corporalitate, ci în retragerea din exterior în interiorul său, consi-

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 448.
[2] Ibidem, vol. II, sec]iunea a II-a.

derînd realitatea exterioară ca pe o existenţă ce nu-i este adecvată. Forma cedează în frumuseţe conţinutului spiritual, care ajunge la infinitatea sa, "adică spiritualul trebuie să se reprezinte pe sine ca subiect plin de ceea ce este absolut substanţial şi, deci, conştient de sine şi desăvîrşit"[1]. Acest absolut poate avea următoarele forme ale conţinutului şi ale expresiei exterioare: figura omenească purtătoare a divinului, omul, se înfăţişează ca însuşi Dumnezeu, care se ştie pe sine "unic şi universal"; omul se fixează în propria sa sferă umană, "conţinutul îl constituie finitul ca atare, atît în privinţa scopurilor spirituale, a intereselor lumeşti, a pasiunilor, conflictelor, durerilor şi bucuriilor, a speranţelor şi a satisfacţiilor, cît şi în privinţa exteriorului, adică a naturii şi a diverselor fenomene ce aparţin regnului ei"[2]. Astfel, divinul ca conţinut devine foarte "strîmbat", dispar marile întrebări referitoare la naşterea lumii. Întregul conţinut al artei se concentrează asupra "intimităţii" spiritului, a sentimentului, a reprezentării, a sufletului, care tinde spre unire cu adevărul, caută şi se luptă să creeze divinul în subiect şi să-l păstreze aici. Arta are drept unică îndeletnicire esenţială lupta interioară a omului în sinea lui şi împăcarea cu Dumnezeu. Ea reprezintă numai personalitatea şi păstrarea ei. Imensul material al artei romantice este întreaga omenire în dezvoltarea ei.

Arta romantică, îmbogăţindu-şi considerabil conţinutul, întoarce spatele culmii frumosului (frumosului clasic). Ea "împleteşte interiorul" cu elemente accidentale ale formei şi "acordă trăsăturilor mascate ale urîtului un cîmp nelimitat"[3]. Forma nu mai este în stare să redea adecvat bogăţia conţinutului în frumos. Totodată, în această rupere a integrităţii formei şi con-

[1] *Hegel*. Op. cit., vol. I., p. 528.
[2] Ibidem, p. 533.
[3] Ibidem, p. 536.

ţinutului se exprimă atît superioritatea, cît şi inferioritatea artei. Această necorespundere o coboară la nivelul artei simbolice, iar prin atingerea absolută a conţinutului frumos o face net superioară artei clasice. Cu atît mai mult că acest conţinut cuprinde o perioadă istorică enormă, şi anume: de la decăderea antichităţii pînă la arta contemporană lui Hegel.

Genurile de artă care redau acest conţinut spiritualizat sunt pictura, muzica şi poezia, genuri mai potrivite pentru subiectivitate decît arhitectura şi sculptura. Subiectivitatea determină faptul că exteriorul şi interiorul nu se întrepătrund cu desăvîrşire. În arta romantică ea înseamnă "interiorul reîntors din existenţa lui concretă şi reală în ceea ce este de natură ideală, în lumea sentimentului, a inimii, a sufletului, a contemplaţiei"[1].

### *Sistemul artelor*

Artele romantice sunt obiect de analiză în partea a treia a *Prelegerilor de estetică*, numită de autor "individuală". Hegel a intitulat-o "Sistem al diferitelor arte". Ea nu este cu nimic mai puţin generalizatoare decît "părţile anterioare"[2]. În sistem se evidenţiază cele cinci arte deja menţionate. Ele sunt precăutate în destinaţia manifestării lor, îmbrăcării formelor artistice în simbolism, clasicism şi romantism. Comparaţia se face pentru a ne convinge în corespunderea preponderentă a unor genuri de artă formelor istorice.

Arhitectura este în principiu simbolică. În arhitectură spiritul nu s-a manifestat în bogăţia lui. În abstracţie, în simetrie exterioară ea face abia întrezărit spiritul. Principiul istorismului conduce esteticianul la urmărirea evoluţiei genului de artă în toate formele. Arta evoluează de la o arhitectură ce serveşte la început pe morţi, căutînd forme de exteriorizare şi apoi – pe cei vii în clasicism şi romantism. Arhitectura are feţele ei

[1] *Hegel*. Op. cit., vol. II, p. 189.
[2] *Ianoţi Ion*. Hegel [i arta.– Bucure[ti, 1980, p. 156.

în toate cele trei forme istorice. Astfel, se poate vorbi despre arhitectura simbolică a Babilonului, Indiei şi Egiptului, despre arhitectura clasică în templele greceşti şi despre arhitectura romantică în bisericile goticului medieval. Treptat ea se umanizează, proces ce se realizează în frumuseţea ei. Arhitectura devine mai simplă, dar totodată diversă şi "jucăuşă". La perfecţionarea ei au participat coloanele dorice, ionice, corintice. Mai apoi se adaugă arcul, bolta şi cupola cu tendinţa ei spre cer a bisericilor gotice. Între aceste arhitecturi există o influenţă reciprocă ce se manifestă în existenţa simbolului în clasic, a clasicului în romantic. Însă domeniul frumosului veridic este totuşi cel al sculpturii clasice.

Sculptura este organică. În ea arta se retrage din exterior în interior şi spiritul se reîntoarce în sine, se încorporează în ceea ce este cu totul material, prelucrînd această exterioritate în aşa fel, încît el îşi devine prezent lui însuşi în ea şi îşi recunoaşte în ea figura adevărată propriului său interior[1]. Sculptura este plastică. Grecii au redat idealul prin ea în forma figurii umane. În arta simbolică sculptura era greoaie, iar în cea romantică ea cedează frumuseţea sa muzicii şi picturii.

Prima dintre artele romantice, care tinde la redarea corporală a spiritului, este pictura. Ea parcă ar înfăptui trecerea de la corporalitatea sculpturii la una nouă mai adecvată acestei forme de artă. Dar pictura se dovedeşte a nu fi un mijloc de expresie cu adevărat potrivit subiectivităţii spiritului. De aceea în artă se recurge la "figuraţiile tonului cu sunetul şi rezonanţa lui temporală". Astfel, a doua artă ce ţine de principiul subiectiv este muzica. Ea renunţă să mai "încorporeze" un conţinut spiritual în forma reală şi se îndreaptă spre interioritate. Muzica este comunicare a spiritului creator în propriul său domeniu. Adresată spiritului, ea foloseşte materialul

[1] *Hegel*. Op. cit., vol. II, p. 95-104.

sensibil prin care se relevează spiritul numai ca un mijloc de comunicare, coborîndu-l la rangul unui semn lipsit de semnificaţie. Iar poezia, arta cuvîntului, este însăşi artistică. Ea conţine totalitatea spiritului, este artă universală ce aparţine tuturor formelor istorice ale artei. Poezia lipseşte numai acolo, unde spiritul, nedîndu-şi încă seama limpede de conţinutul său cel mai valoros, nu este în stare să devină conştient de propriile sale presimţiri decît sub forma şi sub aspectul a ceea ce este exterior lui însuşi şi este altceva decît el.

Despre aceste arte Hegel vorbeşte în multe amănunte, comparîndu-le şi evidenţiindu-le specificul contemplării artistice în propriul lor limbaj. Deosebit de amplă este analiza picturii. Se simte o cunoaştere adîncă a "sentimentului intim" al picturii în subiectivitatea ei. Ce n-a putut efectua arhitectura cu greutatea ei şi sculptura tridimensională în corporalitate realizează pictura în bogăţia gamei cromatice, în jocul umbrelor şi a luminii, în forma ei. Esteticianul vede posibilitatea picturii de a fi aproape de real ca şi dreptul pictorului în ea de a-şi alege unele "aparenţe", "trecătoare mişcări", "fugitive expresii ale feţei", "instantanee fenomene coloristice" pentru redarea vieţii în aparenţa ei momentană. Pictura dispune de mai multe posibilităţi decît sculptura, de aceea ea este mai vioaie, instabilă şi totodată mai realistă. Ea "poate produce adesea efectele cele mai frumoase şi mai artistice cînd se contopeşte viu şi total cu figura reală, cu coloritul şi cu expresia sufletească ale unui om, existînd într-o anumită situaţie şi într-un mediu determinat"[1]. Pe cînd pictura este mai naturală, muzica este mai artificială. În acest sens din toate fazele picturii (bizantină, italiană şi germană-olandeză) elogiu este adus celei germane-olandeze cu mai mare înclinaţie spre cea olandeză. Simpatia faţă de pictura italiană este determinată de

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 336.

puritatea figurilor ideale, vii şi individuale (Rafael). Iar atracţia picturii olandeze e mai mare prin peisaj şi siguranţa coloristică. În analiza picturii pe Hegel îl domina gustul estetic clasic. Prin aceasta se lămureşte preferinţa sa ba pentru italieni, ba pentru germani şi olandezi. Şi unii şi alţii erau aproape de realitate cu măsura potrivită a idealităţii.

Idealitatea picturală se concentrează în muzică. Ca gen de artă ea este mai abstractă, necesită pentru înţelegere efort intelectual pentru receptarea armoniei, contrastelor ei interioare. Dar muzica nu e investigată de Hegel la adîncimea poeziei. Filozoful evoca un motiv – neînţelegerea şi, deci, întîrziata ei apreciere ce se produce de obicei în receptarea muzicii. Aşa s-a întîmplat cu Bach, muzica căruia "am învăţat abia recent s-o preţuim iarăşi în toată plenitudinea ei", scrie filozoful.

Poezia este cea mai adorată de Hegel artă. În analiza ei cu lux de amănunte se înscrie întregul sistem hegelian de la "căutarea conţinutului ei adevărat" pînă la "găsirea lui", depăşindu-se apoi tot în poezie. De aceea poezia trebuie concepută în esenţa sa ca ieşire din sensibilul real şi degradare a acestuia[1]. Dar această degradare înalţă poezia spiritual. În aceasta ea îi apropiată mult filozofiei. Sensul ei ţine de adîncimea gîndului. Probabil, acest fapt lămureşte, pe de o parte, atribuirea poeziei romanticului, iar, pe de alta, se petrece universalizarea ei. Hegel extinde poezia asupra tuturor formelor artei: "poezia nici nu este legată exclusiv de vreuna dintre formele determinate ale artei, ci devine artă universală care poate elabora şi exprima în orice formă orice conţinut capabil să ia loc în general în imaginaţie…"[2]. Poezia de asemenea a fost "învăţătoarea universală" şi pretutindeni prezentă în geniul uman. Superioritatea poeziei se simte şi în capacitatea ei de a asimila celelalte

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 366.
[2] Ibidem, p 365.

arte. Chiar în cadrul ei poezia dramatică sintetizează poezia epică şi lirică. Ea este definită ca o integritate a artelor plastice şi muzicii în interioritatea ei spirituală. Ca artă poezia ajunge la gîndirea intuitivă, iar ea este o intuiţie sensibilă şi suprasensibilă. Cîmpul ei de reprezentare este mai larg decît la celelalte arte. Conţinutul ei poate cuprinde toate obiectele spirituale şi naturale, evenimente istorice, fapte, acţiuni, stări interioare şi exterioare. Hegel întreprinde o lungă incursiune în "prozaic" şi "poetic" pentru a demonstra acest lucru. Şi argumentează mai ales că arta poetică ca gîndire intuitivă sau intuitivitate a gîndirii în cuvînt redă la un grad superior spiritualul. Ea obţine acest lucru în poetic, pe cînd în "prozaic" frumosul este înjosit în comparaţie cu varianta lui naturală. Totodată, esteticianul observă că s-au scris opere artistice inedite în perioadele în care, după logica lui, n-ar fi trebuit să apară. Un argument în plus adus chiar de autor este că poezia are tendinţa de a ieşi în afara triadei lui sau a nu i se supune riguroasei ei scheme (teză–antiteză–sinteză).

"Poezia – *scrie Ianoşi* – găseşte în Hegel un comentator avizat, cu deosebire în ceea ce priveşte Antichitatea, apoi Renaşterea şi Iluminismul. Poezia fiindu-i atît de familiară, Hegel îşi putea permite investigaţii diverse şi nuanţate de formă, mijloace şi procedee … Se afla în posesia milenarelor acumulări poetice, în virtutea cărora îşi putea orchestra viziunea şi asupra genurilor poeziei, reiese şi dintr-o enumerare a poeţilor invocaţi de el cu diverse prilejuri, mai mulţi şi mai reprezentativi decît pictorii pe care îi avusese în vedere"[1].

Hegel împarte genurile de artă examinate în două grupe: *obiective* şi *subiective*. Către cele obiective atribuie arhitectura, sculptura şi pictura – artele plastice. Cele subiective întrunesc muzica şi poezia. Ele sunt superioare artelor plastice.

[1] *Ianoşi I.* Op. cit., p. 173.

Muzica – subiectivă şi ca formă şi ca conţinut – formează centrul reprezentării artistice a artei romantice. Ea aparţine simţului teoretic – auzului, şi nu celui practic – văzului. Afirmaţia are valoare şi referitor la efectul muzicii. Poezia (epică, lirică şi dramatică) uneşte în sine extremele, adică artele plastice şi muzica la un nivel superior. Asemenea muzicii, poezia conţine principiul perceperii de sine a interiorului ca interior şi, asemenea sculpturii şi picturii, se desfăşoară ca o lume obiectivă. Dar poezia este capabilă să exprime mai complet totalitatea unui eveniment, o succesiune şi o varietate de mişcări ale sufletului şi desfăşurarea încheiată a unei acţiuni[1].

Ne oprim aici fără a prezenta o analiză mai amplă a genurilor de artă. Volumul doi al *Prelegirilor de estetică* hegeliene pune la dispoziţie o lectură extrem de interesantă în această problemă. Din ele desprindem o idee importantă în viziunea lui Hegel: contemporaneitatea nu mai conţine momente obiective pentru existenţa tragediei. Secolul a ajuns la rezolvarea coliziilor prin intermediul comediei, satirei, ironiei. Comedia, de fapt, nu este un remediu de rezolvare, ci mai degrabă o împăcare, o liniştire a spiritelor graţie facultăţilor personale şi formării unei minţi agere ce evidenţiază contrastele vieţii. Însă rîsul (umorul) contemporan conţine dubiu: el evidenţiază atît demnitatea, cît şi incapacitatea spiritului uman. Astfel, comedia încununînd dezvoltarea artei duce la distrugerea ei. Îndeosebi de distructivă pentru orînduirea modernă este ironia. Pesimismul lui Hegel a fost exprimat mai adînc la începutul sec. al XX-lea de Spengler.

Estetica lui Hegel este produsul unei minţi lucide, dar nelipsite de amprentele propriului hotar în cunoaştere. Marele gînditor nu a evitat inevitabilul – mărginirea proprie tuturor oamenilor iluştri ai diferitelor epoci trecute sau viitoare.

[1] *Hegel*. Op. cit., p. 359.

Orizontul timpului său a dictat anumite condiţii peste care el nu a putut trece, după cum nu le-au depăşit în Germania la vremea sa nici Kant, Goethe, Fichte, Schelling ş.a. Măreţia-i constă în ceea ce a realizat. Şi dacă i-a lipsit optimismul general în perspectivele dezvoltării artei, nu i-a fost lipsă propriul optimism. Optimismul întregeşte studiul filozofiei artei prin dorinţa ca relaţia ce s-a închegat între Hegel şi studenţii săi să fie preluată de o altă legătură "superioară şi indistructibilă a adevărului şi frumosului", care să-i ţină ferm uniţi pentru totdeauna. Aici într-adevăr este o speranţă care permanent sparge calea spre viitor.

Logica dialectică reflectă în mod generalizat istoria cunoaşterii obiectului. Calea de la abstract la concret coincide nu cu istoria obiectului, ci cu istoria însuşirii lui teoretice. Cunoştinţele ştiinţifice încep să se dezvolte cu elaborarea celor mai generale abstractizări, care apoi se îmbogăţesc tot mai mult cu un conţinut concret. Dar metoda ascensiunii de la abstract la concret este justă numai pentru cunoaşterea teoretică a întregului care se dezvoltă.

Dialectica nu a fost aplicată de Hegel nici cîtuşi de puţin faţă de prezent, deoarece el considera prezentul ca ceva desăvîrşit ce nu se mai dezvoltă. Totodată, metoda lui Hegel nu poate fi aplicată nici faţă de viitor, căci viitorul pentru el este în general o excepţie. Hegel a adoptat dialectica la necesităţile sistemului său conservativ şi de aceea a denaturat-o, din care cauză ea nu a fost pînă la capăt intolerabilă faţă de metafizică. Cu toate acestea, dialectica lui Hegel reprezintă una din valorile principale cu care s-a îmbogăţit filozofia clasică germană. El a reuşit să descopere legile dialectice şi a elaborat categoriile.

Faptul că filozofia lui Hegel conţine atît laturi progresiste, cît şi conservative a permis să se tragă din ea diferite concluzii – şi revoluţionare, şi reacţionare. După moartea lui Hegel, şcoala lui s-a descompus în două direcţii – bătrînii hegelieni şi tinerii hegelieni. Bătrînii foloseau sistemul

filozofic al lui pentru apărarea şi justificarea orinduielilor din Germania, iar tinerii hegelieni aplicau metoda dialectică, trăgînd din ea concluzii radicale.

## § 6.Ludwig Feuerbach

***Ludwig Feuerbach*** a apărut pe arena filozofică la sfîrşitul anilor '30 ai secolului al XIX-lea. Aceasta a fost o perioadă prerevoluționară pentru Germania. Spre deosebire de Hegel, Feuerbach a fost un reprezentant al cercurilor democratice mai radicale ale burgheziei germane, care erau cointeresate în critica feudalismului, luptau pentru libertățile şi drepturile burgheziei (al cărei reprezentant era) pentru dezvoltarea ştiinţelor naturii, pentru culturalizare etc. Filozofia lui Feuerbach a reflectat creşterea stărilor de spirit opoziționiste ale burgheziei germane față de orînduirea feudală în preajma revoluției din anul 1848. La drept vorbind, Feuerbach a luptat pentru idealurile clasei sale în exclusivitate prin idei teoretice, mai ales în domeniul filozofiei. În 1830 el a publicat lucrarea *"Gînduri despre moarte şi nemurire"*, afirmînd în ea că nemurirea omului rezidă în prelungirea vieții lui în memoria semenilor săi. Pentru aceste "gînduri" el a fost concediat de la Universitatea din Erlangen, unde era conferențiar. S-a văzut nevoit să se mute la țară.

Criticînd idealismul, Feuerbach a pus problema reformei radicale a filozofiei. El considera că filozofia nouă trebuie să aibă un caracter antropologic, cauza ei primară să fie omul care nu se va afla în opoziție cu natura. Menirea filozofiei antropologice el o vedea în discordanța dintre om şi natură, dintre spirit şi trup. Natura şi omul, potrivit concepției lui, constituie unicul obiect al cercetărilor, unicul obiect al filozofiei.

Feuerbach scria: “Filozofia nouă îl transformă pe om, inclusiv natura ca bază a omului, în unicul obiect universal şi superior al filozofiei, transformînd, prin urmare, antropologia şi fiziologia într-o ştiinţă universală”. Natura, materia apar la Feuerbach nu ca ceva abstract, avînd doar însuşiri geometrice, cum ar fi la Hobbes, sau ca o substanţă lipsită de mişcare, cum o vede Spinoza. Natura, consideră el, este variată, ea întruneşte multe calităţi, toate proprietăţile ei sunt accesibile cunoaşterii. Materia, spune el, înseamnă aer, foc, apă, pămînt, plante, lumină, electricitate etc. Lumea materială, nespus de variată, există şi se dezvoltă în spaţiu şi timp – forme obiective de existenţă a materiei. Mişcarea este şi ea o formă de existenţă a materiei, în lume totul se află într-o legătură reciprocă, fiind în acelaşi timp cauză şi efect. Cu toate că a formulat unele ipoteze dialectice, lui Feuerbach îi era străină înţelegerea mişcării ca schimbare şi dezvoltare permanentă. Nu există nimic mai presus decît natura: “Contemplaţi natura, contemplaţi omul”.

Feuerbach susţinea că natura se condiţionează pe sine; ea este propria sa cauză, este materială, corporală, senzitivă; ea a fost în stare să dea naştere din viaţa organică statică pînă şi omului; ea nu are nici început, nici sfîrşit. “Natura – *scrie el*, – nu numai că a creat elementarul atelier al stomacului, ea a înălţat totodată templul creierului”. Feuerbach a luptat nu numai împotriva idealismului, dar şi împotriva materialiştilor vulgari, care afirmau că creierul emană idei, după cum ficatul emană fiere. Desigur, Feuerbach a admis o greşeală identificînd materialismul cu una din varietăţile lui – materialismul vulgar. Din această cauză el nu recunoştea că este materialist, cu toate că în realitate l-a dezvoltat şi l-a apărat.

O particularitate caracteristică a antropologismului lui Feuerbach este negarea dualismului trupului şi sufletului, recunoaşterea şi agumentarea tezei despre unitatea factorului spiritual şi corporal, psihic şi fizic. Principala menire a antropologismului este interpretarea ştiinţifică a conştiinţei sociale, în care se vede o reflectare a naturii omului. Natura omului, potrivit concepţiei lui, întruchipează senzualitatea, viaţa intelectului şi a inimii, o multitudine de stări sufleteşti ale individului care iubeşte, suferă, aspiră la fericire.

Antropologismul conţine germenii modului materialist de înţelegere a istoriei, încercări de interpretare materialistă a religiei ca reflectare a vieţii reale a oamenilor.

Materialismul lui Feuerbach se caracterizează ca antropologic. El se deosebeşte substanţial de materialismul sec. al XVIII-lea, deoarece nu reduce orice realitate la mişcarea mecanică şi vede în natură nu un mecanism, dar mai curînd un organism. În centrul atenţiei filozofului se află nu noţiunea abstractă de materie, cum o întîlnim la majoritatea materialiştilor francezi, ci omul ca unitate a sufletului şi trupului. În teoria cunoaşterii principiul antropologic îşi găseşte expresia în aceea că interpretează altfel noţiunea de obiect – acesta e un alt om: "Tu". Anume dragostea faţă de alt om duce la recunoaşterea existenţei lui obiective, prin urmare, la recunoaşterea existenţei lucrurilor din exterior.

Materialismul antropologic a fost o reacţie la idealism, în primul rînd la învăţătura lui Hegel, unde dominaţia factorului general asupra celui particular era dusă pînă la extremă. Omul ca atare dispăruse. De aceea Feuerbach s-a ridicat în apărarea factorului biologic, natural şi a omului.

Idealismul, din punctul de vedere al lui Feuerbach, nu este altceva decît o realitate raționalizată, iar filozofia şi religia sunt de fapt diametral opuse. La baza religiei se află credința şi dogmele, iar la baza filozofiei – cunoştințele, năzuința de a dezvălui natura lucrurilor. Feuerbach demonstra că nu Dumnezeu l-a creat pe om, ci omul pe Dumnezeu. Dumnezeu este rodul fanteziei oamenilor. Meritul lui Feuerbach este că el a chemat la lupta împotriva misticii şi superstițiilor sub orice forme ale lor. Antropologismul s-a făcut bine simțit şi în concepția lui despre societate. Ea are un caracter burghezo-democratic. În această concepție principalul este recunoaşterea antropologică a unității tuturor oamenilor. Dacă toți oamenii de la natură sunt egali, înseamnă că privilegiile sunt de castă, oricare alte privilegii contravin firii omului şi ele trebuie lichidate. Libertatea, pentru Feuerbach, înseamnă unitatea dintre om şi condițiile în care se manifestă firea lui.

Feuerbach credea cu tărie în posibilitatea nimicirii mizeriei şi lipsei de drepturi. Idealismul lui în interpretarea vieții sociale s-a făcut simțit mai ales cînd încearcă să-şi întemeieze concepțiile umaniste pe o bază pur etică. Feuerbach, la fel ca materialiştii francezi din sec. al XVIII-lea, considera că egoismul rațional, adică interesul just înțeles al fiecăruia coincide în cele din urmă cu interesul social, aşa că între ele nu trebuie să fie nici un fel de conflicte. Dacă egoismul şi altruismul formează o unitate antropologică, atunci dragostea devine mijlocul unei comunități armonioase[1]. Omul iubitor nu poate fi fericit dacă e singur. Fericirea lui este legată indisolubil de fericirea persoanei pe care o iubeşte. Adevărata fericire este

[1] Feuerbach spune c\ “f\r\ egoism tu nu ai cap, iar f\r\ altruism – inim\”.

de aşa natură, încît ea îi face fericiți pe toți, ea nu crede în nici un fel de renunțare sau opunere între datorie şi sentiment.

Feuerbach susține că omul acționează din îndemnul sentimentelor. Formele stărilor sufleteşti sunt variate: dragostea de viață, aspirarea la fericire, egoismul, interesul, necesitatea de satisfacere a firii senzoriale proprii omului, plăcerea în cel mai larg sens al cuvîntului etc. Lăsîndu-se atras de propria sa înclinație firească spre fericire, omul îndeplineşte o datorie în virtutea necesității şi, totodată, acționează liber. Natura lui este interpretată de Feuerbach mai mult din punct de vedere biologic, iar individul pentru el nu este o formațiune spirituală constituită istoriceşte ca la Hegel, ci o verigă în dezvoltarea speciei umane. Potrivit concluziei lui Marx, omul este o ființă istorică şi socială şi din această cauză natura lui nu reprezintă ceva abstract. În realitate ea conține totalitatea relațiilor sociale. Iar întrucît viața socială a oamenilor este cu precădere practică, înseamnă că Feuerbach scapă din vedere rolul practicii pe parcursul vieții istorice a omului.

Importanța concepțiilor sociologice şi etice ale lui Feuerbach constă în negarea concepțiilor idealiste şi religioase despre societate.

Feuerbach a fost unul dintre cei mai mari gînditori din trecut. Lupta lui neobosită contra forțelor obscurantiste ale vechiului, asupririi spirituale şi sociale, pentru concepții înaintate şi progres social reprezintă una dintre cele mai strălucite pagini din istoria gîndirii omeneşti.

*CAPITOLUL IV*

# GÎNDITORI MOLDOVENI DIN A DOUA JUMĂTATE A sec. XIX– ÎNCEPUTUL sec. XX

## § 1. Constantin Stamati-Ciurea şi Bogdan-Petriceicu Haşdeu

Eminenţi gînditori din Moldova din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, purtători ai unor concepţii filozofice şi social-politice progresiste au fost cunoscuţii noştri scriitori *Constantin Stamati-Ciurea* (1828–1898) şi *Bogdan-Petriceicu Haşdeu* (1838–1907).

***C. Stamati-Ciurea*** s-a născut în oraşul Chişinău în familia scriitorului Constantin Stamati şi Ecaterinei Ciurea. Primele cunoştinţe le capătă în casa părintească, apoi, la vîrsta de 12 ani, viitorul scriitor este trimis la Paris, unde absolveşte liceul şi studiază dreptul şi filozofia. După terminarea studiilor predă un timp limba franceză într-un liceu din Odesa, apoi, la începutul anilor ‘50, se întoarce în Basarabia, unde lucrează în cancelaria gubernatorului militar al regiunii. Tot atunci Stamati-Ciurea îşi începe activitatea literară. După 1854 el lucrează în calitate de ataşat al ambasadei ruse la Paris, apoi la Londra şi Berlin. În 1860 se căsătoreşte cu Maria Fişer von Albah, stabilindu-se la moşia sa din Caracuşeni, judeţul Hotin. Există dovezi că Stamati-Ciurea şi mai tîrziu a lucrat peste hotare, în special la Viena. C. Stamati-Ciurea şi-a scris lucrările în limbile rusă, franceză, germană şi română. Concepţiile filozofice şi social-politice ale scriitorului şi-au găsit oglindire în astfel de lucrări ca: *“În ajun de Anul Nou”*, *“O vînătoare în Basarabia”*, *“Istoria unui ţînţar”*,

*“O năplăire literară”*, *“Testamentul şi memoriul unui nebun”*, *“Floricica codrului”*, *“Insula Sagalin”*, *“Estetica şi realismul”*, *“Omul enigmatic”* etc.

***B. P. Haşdeu*** s-a născut la Cristineşti, județul Hotin, în familia scriitorului Alexandru Hîşdeu şi a Elisavetei Daucş. Îşi face studiile la gimnaziile din Cameneț-Podolsk, Rovno, iar în 1852–1853 – la liceul regional din Chişinău. În anii 1856-1857 este student al facultății de drept a Universității din Harkov. Din 1857 B. P. Haşdeu trece cu traiul în principatul Moldovei: a. 1857–1863 – la Iaşi, apoi – la Bucureşti. Ştiința l-a atras de timpuriu. Şi-a manifestat talentul multilateral în domeniul istoriei, filologiei, literaturii, pedagogiei, filozofiei, editînd şi redactînd un şir de ziare şi reviste: “*Din Moldova* (Lumina)”, “*Aghiuță*”, “*Satirul*”, “*Traian*”, “*Columna lui Traian*”, “*Revista nouă*” etc. Pentru prestigioasele sale lucrări ştiințifice B. P. Haşdeu este ales în 1877 membru al Academiei de Ştiințe din România, în 1882 devine membru al Societății de lingvistică din Paris, apoi – membru al Academiei regale din Belgrad, al Societății academice din Sofia, al Societății filologice elene din Constantinopol şi al Societății neolingvistice americane din Baltimor. În 1883 este ales membru-corespondent al secției de limbă şi literatură a Academiei de Ştiințe din Petersburg. Concepțiile filozofice şi social-politice ale lui B. P. Haşdeu sunt expuse în cele mai valoroase opere istorice şi literare ce-i aparțin: *“Ioan-Vodă cel Cumplit”*, *“Ursita”*, *“Domnița Roxanda”*, *“Răzvan şi Vidra”*, *“Istoria critică a românilor”*, *“Cuvente den bătrîni”* etc., în lucrarea filozofică *“Sic cogito”*, în poeziile şi poemele sale, precum şi într-un şir de articole publicate în ziarele şi revistele ce le-a editat.

În creația iluştrilor noştri scriitori şi gînditori B. P. Haşdeu şi C. Stamati-Ciurea se conțin reflecții profunde de ordin sociologic şi sociopolitic. Astfel, ei meditează despre esența

şi forţele motrice ale progresului social, despre rolul personalităţilor proeminente şi al poporului în istorie, despre caracterul eterogen al societăţii, despre lupta dintre diferite clase şi partide, despre formele progresiste de guvernămînt etc.

Scriitorii noştri susţineau părerea, potrivit căreia societatea se dezvoltă în mod ascendent conform "legilor sale organice şi specifice, pe care nimeni nu trebuie să le născo-ceească"[1]. Ca şi J. Vico, B. P. Haşdeu compara etapele dezvoltării societăţii în general şi ale fiecărei ţări în parte cu etapele vieţii omului: copilăria, maturitatea şi bătrîneţea. Acceptînd, în fond, teoria "circuitului istoric" promovată de ilustrul filozof italian, pe care îl considera "tată al filozofiei istoriei", B. P. Haşdeu nu nega progresul social, menţionînd că după depresie societatea renaşte, devenind tot mai desăvîrşită. Dezvoltarea societăţii i se prezenta ca un proces cu caracter de evoluţie treptată, fără salturi bruşte, un proces continuu de negare a vechiului de către noul progresist.

C. Stamati-Ciurea, abordînd aceeaşi problemă, susţinea că progresul societăţii are un caracter contradictoriu, cunoscînd atît perioade de avînt şi reînnoiri, cît şi perioade de stagnare, uneori chiar de decădere şi regres. Fiecare generaţie, menţiona el, contribuie la progresul social avînd un scop bine determinat: "de a ajunge cît mai degrabă la împlinirea dorinţelor ce nu mai au sfîrşit, ce tot cresc şi odrăslesc…"[2]. Ca şi iluminiştii francezi din sec. al XVIII-lea, B. P. Haşdeu şi C. Stamati-Ciurea indicau necesităţile, dorinţele oamenilor ca etern imbold ce stă la baza progresului societăţii şi este asigurat, în principiu, pe baza dezvoltării ştiinţei şi culturii, perfecţionării morale şi răspîndirii cunoştinţelor. Menţionînd rolul ştiinţei, moralei şi culturii în dezvoltarea societăţii, scriitorii români indicau, totodată, şi importanţa mare a prog-

[1] *Ha[deu B. P*. Scrieri literare morale [i politice. Vol. 2, 1937, p. 127.
[2] *C. Stamati-Ciurea*. Opere alese, 1957, p. 153.

resului tehnic, a dezvoltării industriei, dînd totuşi prioritate factorilor spirituali.

O temă frecventă în operele lui B. P. Haşdeu şi C. Stamati–Ciurea este locul şi rolul marilor personalităţi şi ale maselor populare în viaţa societăţii.

Ambii sunt ferm convinşi că "poporul oropsit" este creatorul principal al tuturor bunurilor materiale şi spirituale, necesare pentru dezvoltarea societăţii. B. P. Haşdeu compara poporul muncitor cu o vale roditoare, în care cresc toate bogăţiile pămîntului:

*"Nu sus, nu sus la cei avuţi,*
*În norii fumului pierduţi,*
*Se nasc fecundele virtuţi:*
*Poporul ce suspină jos*
*E singur valea roditoare,*
*În care creşte grîu şi floare,*
*Bun şi frumos ..."*

("*Muntele şi valea*")

Poporul este şi apărătorul principal al patriei de cotropitori străini. Victoriile asupra duşmanilor sunt "o consecinţă a forţei naţionale interne, nu a geniului princiar", – scria B. P. Haşdeu în romanul "*Ioan–Vodă cel Cumplit*". Tot poporul este păstrătorul cel mai fidel al limbii, al obiceiurilor şi tradiţiilor naţionale. Înţelepciunea naţiei nu sălăşluieşte în palate, ci în colibele oamenilor simpli. "Baladele şi doinele noastre naţionale sunt nişte lacrimi cristalizate, în care s-a eternizat, ca strălucite palate de bazalt, toată viaţa intimă a poporului român, aspiraţiile, suferinţele, deznădăjduirile şi speranţele sale"[1], – scria B. P. Haşdeu. El îndeamnă scriitorii şi istoricii să studieze această bogăţie naţională – "fîntînă istorică de o origine curat ţărănească", fapt ce le-ar permite cu certitudine să cu-

[1] *B. P. Ha[deu*. Scrieri alese. – Chi[in\u, 1988, vol. 2, p. 290.

noască mai profund caracterul, limba, viaţa şi obiceiurile poporului, menţionînd că "poporul nostru este întotdeauna just în aprecierile sale".

B. P. Haşdeu menţionează şi ponderea valoroasă a marilor personalităţi în istorie. Marile personalităţi istorice sunt acelea, în cugetul şi în faptele cărora se reflectă revendicările poporului şi ale epocii. Măreţia oamenilor proeminenţi rezidă în faptul că ei sunt "exponenţi plenipotenţiari" ai societăţii, păşesc în unison cu cerinţele epocii lor. Geniul oamenilor cu adevărat superiori constă "în aptitudinea de a ghici voinţa colectivă, mărginindu-se apoi a o personifica, încît în realitate nimeni nu e mai sclav: un simplu instrument al secolului, al naţiunii, al omenirii"[1], – scrie B. P. Haşdeu. Şi continuă: "O adevărată capacitate nu poate fi personală, ci este eminamente colectivă; ea cată să fie o putere reprezentativă în toată vigoarea cuvîntului…; ea se pune totdeauna în cea mai strînsă armonie cu necesitatea secolului său şi a naţiunii sale; mai pe scurt, ea este servă, în loc de a domina"[2]. Astfel de personalităţi au fost la noi Ştefan cel Mare, Mircea cel Bătrîn, Mihai Viteazul, Ioan-Vodă cel Cumplit, Vlad Ţepeş etc., în Franţa – Napoleon Bonapart, în Rusia – Alexandru al II-lea.

B. P. Haşdeu este convins că doar cunoaşterea năzuinţelor poporului, permanenta legătură cu viaţa şi grijile oamenilor muncii asigură succesul oamenilor mari. În drama "*Răzvan şi Vidra*" el arată că una din cauzele principale ale morţii lui Răzvan este ruptura lui cu poporul, ignorarea intereselor lui. B. P. Haşdeu a criticat cu asprime concepţia subiectivă asupra istoriei, conform căreia istoria se transforma într-o culegere de biografii ale marilor demnitari de stat: "Analele şi actele oficiale se scriau la noi, în genere, de către boieri sau sub influenţa imediată a boierilor, încît rareori se poate găsi în ele

[1] *B. P. Ha[deu.* Op. cit., p. 300.
[2] Ibidem, p. 310.

cîte un detaliu relativ la popor, asemănîndu-se cu o picătură plebeiană, aruncată într-un ocean aristocratic, astfel încît un lector superficial ar fi în stare a-şi închipui, cum că toată România de altă dată ar fi fost compusă simplu numai din logofeţi, din vornici sau din spătari”[1].

Este necesar a scrie “istoria pămîntului şi a poporului, nu a tronului şi a conducătorilor” – menţiona B. P. Haşdeu.

Întreaga creaţie a lui B. P. Haşdeu şi C. Stamati-Ciurea este pătrunsă de un adînc sentiment de simpatie şi compătimire faţă de poporul muncitor, în primul rînd – faţă de ţărănime. Ei au descris viaţa grea a poporului, lupta lui de veacuri pentru dreptate şi libertate. În lucrarea “*În zborul gîndului*” Stamati-Ciurea constata că omenirea “este dezmembrată în diferite seminţii, clase, neamuri, soiuri şi naţionalităţi” între care se duce o luptă necontenită, determinată de exploatarea celor săraci de către bogaţi. C. Stamati-Ciurea concepea lupta de clasă ca o luptă pentru existenţă, care, după părerea lui, are un caracter universal, fiind legea generală a tuturor organismelor vii, inclusiv a omului. Identificarea luptei de clasă cu lupta pentru existenţă este o greşeală esenţială, deoarece camuflează cauzele conflictelor sociale, reducîndu-le la factori biologici. Opiniile lui B. P. Haşdeu în această problemă erau mai consecvente. În viziunea lui, istoria ţării noastre este caracterizată de lupta dintre cele două pături sociale principale – ţărani şi boieri: “De o parte sta ceea ce cronicele noastre numesc ţară; de altă parte sta ceea ce nu era “ţară”: boierii şi călugării. Ţară erau mulţi, erau aproape toţi, dar vai! curat numai “suflete”. Boieri şi călugări erau puţini, erau vreo cîţiva, dar “materie”: toate pămînturile, toate veniturile, toate folosurile erau ale lor, şi oricine nu era din ei, nu avea nici atît loc propriu, cît trebuia pentru o înmormîntare”, – scria B. P. Haş-

[1] *B. P. Ha[deu.* Op. cit., p. 290.

deu despre situaţia din ţară din sec. al XVI-lea. Ţăranul român numeşte toţi boierii, mari sau mici, proprietari sau arendaşi, cu un singur termen – "ciocoi". Haşdeu dă exemple din cîntecele populare unde este exprimată ura ţăranilor faţă de boierii hapsîni, făţarnici, trîntori şi cruzi.

În articolul *"Ciocoismul"* Haşdeu arată că boierii se opun tuturor reformelor progresiste. Ei nu doresc Unirea Principatelor pentru că le "zîmbeşte înmulţirea domniilor, directoratelor ş.a.m.d."; nu vor instrucţiune obligatorie, pentru "ca ţăranul să nu ştie carte boiereşte"; nu vor armarea ţării, pentru că se tem "ca puşca ţăranului să nu răspundă cumva la biciuşca proprietarului"; nu vor împroprietărirea săteanului, deoarece socot că proprietatea este "hrisovul din cer al boierului", iar bietul ţăran nu va şti ce să facă cu proprietatea sa; nu vor votul universal, care ar nimici orice deosebiri de clase sociale şi politice. Cea mai oribilă glumă dintre toate glumele este "pretenţia boierilor de a iubi poporul!", – exclamă B. P. Haşdeu. Conflictul social dintre boieri şi ţărani este dezvăluit şi în drama "*Răzvan şi Vidra*", al cărei erou principal luptă cu arma în mîini pentru libertate. În operele sale B. P. Haşdeu proslăveşte haiducii ca răzbunători veritabili ai celor obidiţi. Scriitorul este ferm încrezut în forţele poporului, în viitorul lui mai bun. Acest sentiment este exprimat în poeziile *"Bradul"*, *"Muntele şi Valea*, *"Sărăcia"* etc. În poezia *"Odă la ciocoi"* Haşdeu menţiona că în societatea contemporană lui domneşte, ca şi în trecut, exploatarea şi nedreptatea. Poporul suspină, dar acest suspin seamănă cu o scînteie, care poate să se prefacă într-o văpaie ce "turbat cuprinde toate şi-n praf le mistuieşte" – preîntîmpină el. Haşdeu nu era părtaş al unei răscoale violente. El socotea posibilă instaurarea dreptăţii în societate prin metode paşnice:

*"La luptă dar! La luptă! Să ne vedem d-aproape!...*
*Lăcustele-ngropate ...*

*Nu mai greşi d-acuma! Trecutul să te-nveţe!*
*La vînătoare, frate!*
*La vînătoare! Însă ... jos puştile şi beţe!*
*Să-i baţi prin libertate! ...",*

– chema el în "*Odă la ciocoi*".

Haşdeu este convins că transformările sociale trebuie să înceapă cu realizarea imediată şi concomitentă a trei măsuri importante: unirea definitivă, votul universal şi împroprietărirea ţăranilor. În articolul *"Trei măsuri"* gînditorul cere rezolvarea urgentă şi concomitentă a acestor trei probleme drept garanţie a schimbărilor progresiste din societate. După cum vedem, prima măsură pe care o cere marele nostru înaintaş este Unirea Principatelor, fapt ce ar contribui la consolidarea politică şi economică a ţării. De rînd cu V. Alecsandri, A. Russo, M. Cogălniceanu şi toţi oamenii progresişti ai timpului, B. P. Haşdeu pleda activ pentru Unirea Moldovei şi Valahiei şi, studiind istoria acestor principate, menţiona: "Mircea, Ştefan, Mihai fură oameni de geniu; ei nu puteau a nu fi înţeles supremele avantaje ale unei Uniri, prin care se duplicau forţele lor şi se micşorau în acelaşi grad acele ale duşmanilor"[1]. Cauza principală care a zădărnicit pînă acum şi era cît pe ce să zădărnicească Unirea şi la 1859 au fost, după părerea lui, boierii, marii demnitari de stat: "Boierii preferau să fie mai multe tronuri, mai multe logofeţii, mai multe vornicii, mai multe visterii, mai multe postelnicii, mai multe "locuri boiereşti". Boierii munteni se temeau de rivalitatea boierilor moldoveni şi viceversa"[2]. Pentru ca Unirea Principatelor să dee efectul scontat, ea trebuie efectuată concomitent cu încă două măsuri radicale: instituirea votului universal şi împroprietărirea ţăranilor. Conform convingerii ferme a lui

[1] *B. P. Ha[deu.* Op. cit., p. 66.
[2] *B. P. Ha[deu.* Op. cit., p. 66.

Haşdeu, doar acest pachet de măsuri, realizate concomitent, vor asigura dezvoltarea României pe o cale democratică şi prosperă. Haşdeu supune unei critici biciuitoare parlamentarismul burghezo-moşieresc din timpul său, menționînd că Camera deputaților nu reprezintă întreg poporul român, ci doar clasele avute. Țăranii sunt reprezentați în Parlament de marii boieri, care "pururea au combătut plebea, pururea au disprețuit-o, pururea au insultat-o", nu cunosc chiar nici limba, nici obiceiurile poporului român[1]. Țăranii nu-şi cunosc deputații, nu i-au ales, nici măcar nu le pot pronunța numele, care sună prea "ultra exotic". În Parlamentul român, conchide Haşdeu, "numai un lup să poată căpăta de la o oaie mandatul de a reprezenta, mandatul de a vorbi şi de a lucra în numele turmei, mandatul de a o apăra … contra cui?"[2]. Considerîndu-se pe bună dreptate exponent al intereselor țărănimii, B. P. Haşdeu într-un şir de poezii şi articole publicistice (*"Odă la ciocoi"*, *"Complotul bubei"*, *"Ciocoismul"*, *"Boierii în fața poporului"*, *"Confesiunile boierismului"*, *"Deputații țărănimii"* etc.) critică cîrdăşia burghezo-moşierească ce tindea să împiedice înfăptuirea reformelor democratice, demască pretinsa "iubire boierească pentru popor", atacă îndrăzneț boierimea retrogradă, dornică să-şi recapete vechile privilegii. În articolul *"Aritmetica şi chimia parlamentară"*, vorbind despre faptul că Parlamentul a votat legile despre luarea averilor mănăstireşti, desființarea pedepsei cu moartea, desființarea pedepselor corporale, libertatea presei, libertatea întrunirilor, libertatea individuală şi inviolabilitatea domiciliului, instrucțiunea publică gratuită şi obligatorie, armarea țării ş.a. Haşdeu demonstrează foarte convingător că toate aceste legi sunt, de fapt, irealizabile fără adoptarea celor două legi principale: împroprietărirea țăranilor şi votul universal. Astfel, scria el, "des-

[1] Ibidem, p. 320.
[2] Ibidem.

fiinţarea pedepselor corporale e cu neputinţă, cît timp ţăranul va fi sclav", "libertatea întrunirilor nu poate să aibă nici un haz, cît timp deciziile lor nu vor avea nici un răsunet în legislatură prin votul universal", în ţara în care domneşte samavolnicia, bunul plac al vătăşeilor şi feciorilor de boieri este imposibilă libertatea individuală. De asemenea, este imposibil de a realiza instruirea publică gratuită şi obligatorie, deoarece "… n-or merge la şcoli ţăranii bătuţi, fără parte şi goli!" Nici legea despre armarea ţării n-are sorţi de izbîndă: "Care pămînt să-l apere bietul ţăran lipsit de pămînt? Să apere ceea ce nu are?" Astfel, totalizează Haşdeu, măcar că numărul de legi adoptate de Camera deputaţilor e mare, efectul este nul[1].

În articolele sale publicistice Haşdeu îi critică aspru pe acei politicieni care nu sunt consecvenţi, îşi schimbă mereu părerile şi poziţiile "făcînd obişnuitul lor tranzit prin toate culorile politice de-a rîndul", detestă politica despotică a regelui venetic Carol I, combătînd tendinţa de a preface ţara într-un apendice agrar al marilor state industriale. Manifestînd o uimitoare profeţie, Haşdeu avertiza că "o naţiune, osîndită numai a brăzdui cîmpul, nu poate să nu cază cu încetul, dintîi sub jugul unui despot interior şi apoi dimpreună cu dînsul sub dominaţia uneia din ţările cele manufacturale", adică industrializate.

O condiţie necesară pentru dezvoltarea de mai departe a ţării este, după părerea lui, desfiinţarea Parlamentului actual şi alegerea unei noi Adunări naţionale, în baza votului universal şi a împroprietăririi ţărănimii. Adunarea naţională trebuie convocată pe baza unei noi Constituţii, obligatorie pentru toţi, inclusiv pentru rege. Haşdeu pleda pentru instaurarea în România a monarhiei constituţionale, concepute de el ca etapă de trecere la un sistem cu adevărat democratic, ce ar contribui la schim-

[1] *B. P. Ha[deu.* Op. cit., p. 263-264.

barea radicală a relaţiilor sociale, ar pedepsi pe cei răi şi i-ar pune în locul lor pe cei merituoşi, ar asigura mersul poporului "fără piedică, triumfînd pe calea cea naţională a progresului"[1].

După cum vedem, B. P. Haşdeu a fost un participant activ al vieţii social-politice din România în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, militînd pentru lichidarea tuturor formelor de exploatare a oamenilor, acordarea de libertăţi politice fundamentale maselor populare, cea mai importantă fiind votul universal. Marele nostru învăţat pleda cu tărie pentru împroprietărirea ţăranilor, Unirea Principatelor şi alegerea unui Parlament ce ar exprima cu adevărat interesele şi grijile poporului, în primul rînd ale ţărănimii, deziderate ce sunt atît de actuale şi astăzi.

C. Stamati-Ciurea, criticînd şi condamnînd exploatarea şi nedreptatea, respingea, ca şi B. P. Haşdeu, calea unei revoluţii violente. El socotea că planurile revoluţionarilor "de a răsturna lumea" sunt utopice. Manifestîndu-şi dezaprobarea faţă de violenţa revoluţionară, scriitorul se declara adept al transformărilor sociale pe calea reformelor, instruirii şi răspîndirii culturii în mase. Deviza unuia din eroii romanului *"Insula Sagalin"*: "numai reforma, iar nu stîrpirea", exprimă pe deplin şi poziţia autorului. Ca şi tatăl său C. Stamati (1786-1869) şi în deplină concordanţă cu punctul de vedere al iluminismului francez în această problemă, C. Stamati-Ciurea se pronunţa pentru un monarh "luminat", un "cîrmuitor înţelept". Drept exemplu de astfel de monarh poate servi, după părerea lui, ţarul rus Alexandru al II-lea. Înfăptuirea reformei agrare în Rusia de către ţarul Alexandru al II-lea este apreciată de Stamati-Ciurea ca un eveniment de răscruce în istoria ţării. Idealizînd atît persoana, cît şi politica ţarului rus, el considera reforma o adevărată eliberare, care a pus capăt odată pentru totdeauna samavolni-

[1] *B. P. Ha[deu.* Op. cit., p. 319.

ciei boiereşti (*"Floricica codrului"*, *"Leul legislator"* ş.a.). În fabula *"Castorii şi maimuţa"* C. Stamati-Ciurea afirmă că propagarea ideilor socialiste aduce poporului numai nenorociri, iar propagandiştii acestor idei urmăresc doar scopuri individuale, jinduind averea poporului. Aceeaşi atitudine faţă de narodnicii terorişti o are scriitorul şi în nuvela *"Victima veacului"*, numindu-i "tulburători politici" mînaţi de "instincte bestiale".

B. P. Haşdeu şi C. Stamati-Ciurea au fost adepţi convinşi ai prieteniei dintre popoare, umanişti şi patrioţi înflăcăraţi. În operele lor este oglindit trecutul glorios al poporului nostru, lupta pentru libertate şi independenţă. Condamnînd cu vehemenţă războaiele de cotropire care aduc popoarelor doar jale şi sărăcie, ei îşi exprimau ferma convingere că toate naţiile, mari şi mici, trebuie să fie absolut egale în drepturi. În romanul istoric *"Ioan-Vodă cel Cumplit"* Haşdeu descrie cu mari emoţii scenele de jaf şi batjocură ale învingătorilor, suferinţele şi chinurile celor neputincioşi de a opune rezistenţă. De rînd cu toţi oamenii progresişti ai timpului, Haşdeu a susţinut cu ardoare răscoala polonezilor din 1863 împotriva Rusiei ţariste. "Sunt din toată inima pentru dezrobirea Poloniei", – scria el. În anul 1864, împreună cu scriitorul bulgar Gheorghe Racovski, editează ziarul bilingv "*Viitorul*", care propaga ideea prieteniei între popoarele balcanice, unite prin interese comune în lupta lor împotriva asupririi turceşti.

Din toate crimele, cea mai mare crimă, menţiona B. P. Haşdeu, este trădarea de patrie şi de neam. "Dar nu fu, nu este, nu poate fi nici o penalitate destul de crudă pentru a corespunde cu fapta unui vînzător de patrie. A împinge milioane de fraţi pentru secole în abisul sclaviei este un atentat nu contra unui om, nici chiar contra unei singure naţiuni, ci contra a zeci, a douăzeci de popoare ce se nasc unul după

altul şi se numesc generaţii”[1].

După cum vedem, concepţiile social-politice ale lui B. P. Haşdeu şi C. Stamati-Ciurea purtau un caracter progresist. Ei militau pentru progresul social, luptau împotriva viciilor societăţii contemporane lor, în care prospera exploatarea, birocratismul, cultul banului, mizeria şi foamea, condamnau cu indignare nelegiuirile şi modul de viaţă parazitar ale claselor avute, credeau într-un viitor bun al poporului, contribuind prin activitatea lor literară, ştiinţifică şi politică, printr-un adînc spirit de iniţiativă şi mare curaj civic la instaurarea în ţară a unor relaţii sociale bazate pe dreptate şi libertate.

C. Stamati-Ciurea şi B. P. Haşdeu au manifestat un interes profund faţă de diverse probleme ale filozofiei. C. Stamati-Ciurea considera că în Univers nu există nimic în afară de materie, care se află într-o permanentă mişcare şi schimbare. “În natură, – *menţiona gînditorul*, – nimic nu este şi nu poate fi stabil, ci, din contra, într-o necontenită fermentaţie, într-o nesfîrşită mişcare şi prefacere”[2]. O asemenea mişcare are loc şi în societate. Sursa mişcării, după părerea lui, trebuie căutată în lupta permanentă a contrariilor, care “se ciocnesc, se încurcă”[3]. Dezvoltarea, afirmă C. Stamati-Ciurea, se realizează de la simplu la complex, de la inferior la superior, pe baza unor legi obiective. Datorită evoluţiei permanente şi ascendente din natura neorganică a apărut cea organică, dezvoltarea căreia a adus la apariţia organismelor vii şi a omului, înzestrat cu raţiune. Despre fazele transformării fiinţei primitive “de la maimuţă la om ne istoriseşte şi documentează cu dovezi neîndoielnice renumitul Darwin, profund cunoscător al anatomiei comparative”[4], – scria el, călăuzindu-se de ajunsurile ştiinţei

[1] *B. P. Ha[deu.* Op. cit., p. 97.
[2] *C. Stamati-Ciurea.* Insula Sagalin.– Cern\u]i, 1894, p. 25.
[3] *C. Stamati-Ciurea.* Opere alese.– Chi[in\u, 1957, p. 154.
[4] *C. Stamati-Ciurea*. Opere alese, p. 200.

timpului. Greutăţile prin care a trecut omul de la apariţia sa, neajunsurile, lupta cu natura i-a desăvîrşit capacităţile fizice şi spirituale. Cea mai principală calitate care-l deosebeşte pe om de alte fiinţe vii este raţiunea şi setea nepotolită de a cunoaşte noul, necunoscutul. C. Stamati-Ciurea recunoaşte cognoscibilitatea lumii. Rolul decisiv în procesul de cunoaştere îl joacă, după părerea lui, senzaţiile. Gîndirea, fiind o însuşire a creierului, operează numai cu date primite de la organele de simţ, fapt demonstrat cu elocvenţă de J. Locke şi E. Condillac[1]. Activitatea spirituală a oamenilor se bazează pe activitatea lor practică, munca fiind mama tuturor culturilor.

Merită atenţie gîndurile scriitorului privitor la legătura dintre teorie şi practică. Teoriile, menţiona el, se tocesc "pe cutea practicii, dîndu-le strălucirea diamantului ce iese din mîna iscusitului meşter spre a împodobi coroana regală a raţiunii"[2]. Capacitatea omului de a cunoaşte, considera C. Stamati-Ciurea, este nemărginită: "Atmosfera pămîntului, adîncul mărilor şi al oceanelor, măruntaiele pămîntului sunt străbătute în serviciul omenesc prin magica lucrare a raţiunii umane"[3]. Generaţiile viitoare, însuşindu-şi ajunsurile trecutului, vor merge mai departe şi vor adeveri "ipotezele lui Jules Verne, Flamarion şi alţi mintioşi îndrăzneţi"[4]. Cu un sentiment adînc de stimă şi recunoştinţă vorbea C. Stamati-Ciurea despre marii învăţaţi Galilei, Newton, Copernic, care n-au fost înţeleşi în timpul vieţii, au îndurat persecuţii şi nelegiuiri.

Concepţiile filozofice ale lui B. P. Haşdeu s-au format în mare măsură sub influenţa tatălui său Alexandru Hîjdeu (1811–1874) – eminent scriitor şi gînditor. Urmînd sfatul tatălui, B. P. Haşdeu a studiat filozofia lui Leibniz, Kant, Hegel,

[1] *C. Stamati-Ciurea.* R\sunete din Basarabia.– Cern\u]i, 1898, p. 102.
[2] *C. Stamati-Ciurea.* Opere alese, p. 201.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem, p. 150.

Feuerbach. În multe articole ale lui găsim referiri la filozofii antici, mai des la Aristotel pe care îl socotea gînditor genial. F. Bacon a fost numit de către B. P. Haşdeu "tatăl filozofiei experimentale". Gînditorul nostru a dat apreciere înaltă teoriei evoluționiste a lui Darwin, cu toate că n-a interpretat-o întotdeauna just.

Filozofia, după părerea lui B. P. Haşdeu, este "firească trebuință a omului de a cugeta". El afirma că lumea materială se mişcă necontenit în spațiu şi în timp conform unor legi eterne, atrăgea atenția asupra interdependenței şi interacțiunii fenomenelor naturii. Dezvoltarea naturii este înțeleasă de gînditor de pe pozițiile evoluționismului, ca o evoluție "lipsită de orice salt". În centrul atenției savanților din sec. al XIX-lea se află problema originii omului. B. P. Haşdeu susține concepția ştiințifică precum că omul este rezultatul unui proces natural al evoluției lumii vii.

Începînd cu deceniul al nouălea al sec. al XIX-lea, în concepția despre lume a lui B. P. Haşdeu predomină convingerile religioase. Astfel, în lucrarea *"Sic cogito"* ("Aşa cuget", 1892) el scria că legile naturii au fost stabilite de Dumnezeu, care este cauza lumii, creatorul Universului şi al atributelor sale. Natura, primind primul impuls de la Dumnezeu, se dezvoltă mai departe sinestătător, "urmează a se urzi apoi ea înseşi"[1]. Observăm că ideile teologice se intercalează cu elemente de deism. B. P. Haşdeu crede în posibilitatea cunoaşterii realității înconjurătoare de către om, relevă importanța gîndirii abstracte, a observației şi experimentului în procesul de cunoaştere. Toate cunoştințele omului sunt, după părerea lui, o sinteză a rațiunii şi a datelor primite de la organele de simț. Pentru a atinge adevărul trebuie verificate toate teoriile şi presupunerile care nu sunt argumentate suficient, trebuie

[1] *B. P. Ha[deu.* Sic cogito. – Bucure[ti, 1895, p. 35.

cercetate minuțios aceste teorii. Totodată, B. P. Haşdeu socotea că numai Dumnezeu ştie tot, "deoarece ajunge a se şti pe sine-şi neavînd pentru aceasta vreo trebuință de a cerceta raportul între eu şi non-eu"[1].

Viziunea estetică a lui B. P. Haşdeu şi C. Stamati-Ciurea avea drept punct de reper cerința de a zugrăvi viața, realitatea cît mai veridic şi mai realist, evidențiind atît aspectele frumoase, pozitive, cît şi cele negative (vezi lucrările: B. P. Haşdeu. *"Duduca-Mămuca"*, *"Apărarea redactorului"*; C. Stamati-Ciurea. *"Scrisoare literară"* etc.) Potrivit profundei lor convingeri, menirea artei este nu numai de a reproduce realitatea, ci şi de a contribui energic la transformarea acesteia, la dezvoltarea progresistă a societății, dezaprobînd nedreptatea, ignoranța şi alte vicii sociale. Literatura şi arta pot corespunde acestor cerințe doar fiind într-o legătură indisolubilă cu viața, cu năzuințele şi aspirațiile poporului. Operele de artă trebuie scrise într-o limbă înțeleasă de popor. Menționînd că înțelepciunea nației nu sălăşluieşte în palate, ci în casele oamenilor de rînd, B. P. Haşdeu scria: "Baladele şi doinele noastre naționale sunt nişte lacrimi cristalizate, în care s-a eternizat, ca strălucite palaturi de bazalt, toată viața intimă a poporului … aspirațiile, suferințele, deznădăjduirile şi speranțele sale". El îi îndeamnă pe scriitori să studieze veritabila bogăție națională – creația populară, menționînd că aceasta le va permite să cunoască mai profund limba, caracterul şi viața poporului.

Cele menționate mai sus ni-i prezintă pe iluştrii noştri scriitori C. Stamati-Ciurea şi B. P. Haşdeu ca personalități cu concepții filozofice şi social-politice înaintate, savanți, iluminişti şi umanişti de vază, ideile cărora prezintă şi astăzi un viu interes.

[1] *B. P. Ha[deu.* Sic cogito, p. 24.

## § 2. Zamfir Ralli-Arbore, Nicolae Zubcu-Codreanu, Victor Crăsescu, Mihail Negrescul

Exponenţi ai unor idei filozofice şi social-politice originale, cunoscuţi activişti ai vieţii politice şi culturale din Basarabia şi România din a doua jumătate a sec. al XIX-lea au fost Z. Ralli-Arbore, N. Zubcu-Codreanu, M. Negrescul şi V. Grăsescu. Ei s-au manifestat ca adepţi ai narodnicismului – curent dominant al mişcării social-politice din Rusia şi alte ţări în ultimele decenii ale sec. al XIX-lea.

***Zamfir Ralli-Arbore*** (1845–1933) – vestit reprezentant al mişcării socialiste din Basarabia şi România, şi-a făcut studiile la Universitatea din Moscova (1865–1866), apoi la Academia medico-chirurgicală din Petersburg. Atît la Moscova, cît şi la Petersburg ia parte activă la mişcarea revoluţionară studenţească, fapt pentru care în anul 1869 este arestat şi întemniţat în fortăreaţa Petropavlovsc. În 1871 Ralli-Arbore a fost eliberat pe cauţiunea cneazului basarabean C. Moruzi. În acelaşi an pleacă în străinătate, stabilindu-se mai întîi la Zürich, iar apoi la Jeneva, unde este redactor al revistei narodniciste "Работник" şi "Община". Aici el a scris lucrările *"Comuna din Paris"* (1874) şi *"Sătuii şi flămînzii"* (1875). În 1878 Ralli-Arbore soseşte în România, unde, sub diferite pseudonime (Aivazov, Stamate ş.a.) participă la colectarea şi transportarea în Rusia a literaturii revoluţionare interzise. În 1881 se stabileşte cu traiul la Bucureşti, făcîndu-se supus român cu numele de Arbore. În România Ralli-Arbore a fost corector la ziarul "Românul", redactor al ziarului "Telegraful", împreună cu V. Crăsescu a redactat revista pentru tineret "Amicul copiilor", a colaborat la publicaţia lui B. P. Haşdeu "Revista nouă" şi la ziarul "Fîntîna Blanduziei", comisia redacţională a căreia era condusă de M. Eminescu. În anii '90 ai sec. al XIX-lea Ralli-Arbore a scris o serie de broşuri de

popularizare a ştiinţei: *"Darwin şi darwinismul"*, *"Idei noi şi vechi despre stat"*, *"Nihiliştii"* etc. El a compus o gramatică a limbii ruse şi un dicţionar bulgar-român. În 1894–1909 publică un şir de lucrări memorialistice: *"Temniţă şi exil"*, *"În exil"*, *"Serghei Ghenadievici Neceaev"*, *"Mihail Alexandrovici Bacunin"*, *"Din amintirile mele despre M. A. Bacunin"* etc. El a alcătuit, de asemenea, *"Dicţionarul geografic al Basarabiei"*. Timp de 30 de ani Z. Ralli-Arbore a fost conducătorul Biorului şi Buletinului Statistic al oraşului Bucureşti, confirmîndu-se astfel ca unul din fondatorii statisticii române.

În această perioadă (anii '80–90 ai sec. al XIX-lea) Ralli-Arbore se îndepărtează întrucîtva de activitatea revoluţionară din România, pierzînd încrederea în necesitatea unei revoluţii. Dar la începutul sec. al XX-lea, odată cu avîntul mişcării revoluţionare în Rusia, el revine la "vechea meserie" – transportarea de literatură revoluţionară şi armament în Rusia pe cale ilegală. Un mare ajutor moral şi material a acordat Z. Ralli-Arbore şi familia sa marinarilor de pe cuirasatul "Potiomkin", care, la 25 iunie (11 iulie) 1905, s-a predat autorităţilor române. Împreună cu C. Dobrogeanu-Gherea, A. Frunze ş.a. Ralli-Arbore a format la Bucureşti "Comitetul pentru ajutorarea potiomkiniştilor", care acorda ajutor de urgenţă marinarilor curajoşi, îi aranja la lucru, organiza colectarea de mijloace pentru ei. În zilele grele de emigraţie marinarii răsculaţi au găsit în casa lui Ralli-Arbore o primire părinteas-că. Din scrisorile şi amintirile marinarilor-potiomkinişti aflăm despre profunda recunoştinţă şi stimă ce o nutreau ei faţă de Ralli-Arbore, pe care îl numeau părinte, scump bunic, scump prieten, tovarăş stimat, bunicuţ, "dragă tătucă", iar pe soţia lui Ecaterina – "dragă mamă"[1].

[1] Vezi: *Тулбуре Г.* Из переписки потемкинцев с З. К. Арборе.– Кодры.– 1970.– Nr. 11.

Trăind în România, Ralli-Arbore nu uită de baştina sa – Basarabia. În broşura *"Eliberarea Basarabiei"* el fundamentează teoretic necesitatea alipirii teritoriului Basarabiei la România, pune semnul egalităţii între noţiunile *moldovean* şi *român*. După votarea Unirii Basarabiei cu România de către Sfatul Ţării la 27 martie (9 aprilie) 1918, Z. Ralli-Arbore a fost numit senator din partea judeţului Chişinău. De la tribuna Senatului românesc Ralli-Arbore apăra drepturile şi dezvăluia situaţia grea a poporului moldovenesc, pledînd pentru reforma agrară în ţară, publică un şir de articole privind reforma agrară în Basarabia. După cum vedem, Z. Ralli-Arbore a jucat un rol important în viaţa politică şi culturală a României şi Basarabiei, erudiţia lui bogată manifestîndu-se în diferite ramuri ale ştiinţei şi activităţii politice.

Un alt reprezentant al mişcării narodniciste din Moldova şi România este ***Nicolae Zubcu-Codreanu*** (1850–1878).

N. Zubcu-Codreanu s-a născut în satul Nisporeni, judeţul Chişinău. Din 1860 pînă în 1870 a învăţat la seminarul teologic din Chişinău, iar în 1870 se înscrie la Academia medico-chirurgicală din Petersburg. Aici se încadrează în activitatea revoluţionară, face parte din cercul fondat de I. Pavlovski. Mai tîrziu Zubcu-Codreanu scria că toate planurile şi idealurile sale le nutreşte "de cînd am văzut malurile Nevei"[1]. În 1874, cînd un avînt deosebit căpătase "mersul în popor" şi se cerea multă literatură revoluţionară, Zubcu-Codreanu primeşte misiunea de a organiza transportarea ilegală a acestei literaturi de peste hotare. El părăseşte învăţătura şi vine la Chişinău, unde organizează primul cerc revoluţionar narodnicist (1874). Membrii cercului făceau propaganda socialistă printre elevii instituţiilor de învăţămînt mediu, acordau ajutor la organizarea transportării literaturii revoluţionare în Rusia. În vara anului

[1] *Зубку-Кодряну Н. П.* Скриерь. - Кишинэу, 1978, p. 112.

1874 Zubcu-Codreanu, inspirat de ideea "mersului în popor", pleacă prin sate, unde "… transmitea ţăranilor gîndurile şi convingerile sale, ajutîndu-i în sărăcia lor, inspirîndu-le credinţă că în curînd se vor izbăvi de nevoi, de asuprire, tiranie, oprimare şi nedreptate. El dovedea ţăranilor că moşierii şi cinovnicii sunt nişte paraziţi ce trăiesc pe spatele poporului"[1].

Exemplul lui Zubcu-Codreanu a fost urmat şi de alţi narodnici moldoveni – P. Braga, F. Codreanu, P. Scoliscki, K. Ursu, A. Frunză.

În anul 1875, pentru a scăpa de arestare, Zubcu-Codreanu emigrează în România. Aici el lucrează medic de sector în judeţul Tutova, apoi, din 1877 este medic la spitalul pentru răniţi din Piteşti şi continuă să se ocupe cu transportarea ilegală a literaturii în Rusia, precum şi cu difuzarea literaturii revoluţionare în rîndurile ostaşilor armatelor ruse, aflate pe teriotoriul României în timpul războiului ruso-turc din 1877-1878. De numele lui N. Zubcu-Codreanu este legată organizarea unor cercuri socialiste în România, precum şi fondarea primului ziar socialist român – "Socialistul" (1878). Munca încordată, viaţa plină de zbucium şi lipsuri i-au slăbit puterile şi, îmbolnăvindu-se grav, Zubcu-Codreanu s-a stins din viaţă la vîrsta de numai 28 de ani.

Despre concepţiile sale social-politice aflăm din lucrarea *"Despre stat, proprietate şi familie"*, din articolele publicate în revista "Община" şi "Работник", precum şi din multiplele scrisori adresate prietenilor şi tovarăşilor de idei.

Un exponent al ideilor progresiste din vremea sa a fost şi ***Victor Grăsescu*** (1850–1917).

V. Grăsescu s-a născut la Chişinău, şi-a făcut studiile la gimnaziul Nr. 1 şi la seminarul teologic din oraşul natal, apoi a trecut să studieze medicina la Universitatea din Odesa, unde a

[1] *Mihail Roler*. Nicolai Zubcu Petrovici.– Bucure[ti, 1946, p. 12.

aderat la mişcarea narodnicistă. Din 1878 este membru al cercului narodnicist din Chişinău, dar, fiind urmărit de poliție, emigrează în străinătate. În 1881 se stabileşte cu traiul în România, unde îşi continuă studiile medicale la Universitatea din Bucureşti. După absolvirea facultății lucrează medic-pediatru, cucerind stima şi dragostea bolnavilor prin abnegația cu care-şi îndeplinea funcțiile. În România V. Grăsescu a făcut cunoştință şi s-a împrietenit cu C. Dobrogeanu-Gherea, Z. Ralli-Arbore, B. P. Haşdeu ş.a., a devenit un colaborator activ al revistei socialiste "Contemporanul" (1881-1891). Şi-a publicat lucrările şi în revistele "Vatra", "Drepturile omului", "Revista nouă", "Evenimentul literar" etc. Concepțiile lui V. Grăsescu sunt expuse în ciclurile de povestiri: *"O idee"*, *"Fost-a el de vină?"*, *"Proscrisul"*, *"Hoțul de cai"*, *"Din viața seminarelor şi a clerului"*, *"La pescarii din Delta Dunării"*, *"În lumea celor oropsiți"*, *"Povestiri despre oameni noi"* ş.a. şi în romanul *"Ovreiul"*.

Participant activ al mişcării narodniciste a fost şi ***Mihail Negrescul*** (1843-1871).

Mihail Negrescul şi-a făcut studiile la Universitatea din Harkov (1861), apoi – la Academia medico-chirurgicală din Petersburg (1862), unde devine membru al organizației ilegale "Schit", condusă de G. Lopatin, participă activ la mişcarea revoluționară studențească din acea perioadă, dar se distanțează cu hotărîre de metodele teroriste ale lui S. Neceaev. M. Negrescul întreținea legături cu vestiții activişti ai mişcării revoluționare ruse N. F. Danielison, P. L. Lavrov, A. I. Herțen, N. A. Ogariov ş.a.

Pentru activitatea revoluționară Negrescul a fost arestat şi închis în fortăreața Petropavlovsc (1869-1870), unde şi-a dăunat definitiv sănătatea şi la 12 februarie 1871 s-a stins din viață. Concepțiile social-politice ale lui M. Negrescul sunt expuse în lucrarea *"Jiuli Simon şi concepția lui despre*

*învăţământul public"* (1867).

Atît în activitatea lor practică revoluţionară, cît şi în lucrările teoretice narodnicii moldoveni pornesc de la reliefarea conflictului social ce dezbina societatea în decurs de secole – conflictul dintre exploataţi şi exploatatori. Întreaga istorie a omenirii, menţiona Ralli-Arbore, este străbătută de lupta dintre "bogaţi şi săraci", "sătui şi flămînzi", luptă ce s-a manifestat în răscoalele robilor din Imperiul Roman, răscoalele ţărăneşti din Anglia, Franţa, Germania, Rusia. Secolul al XIX-lea, menţiona el, este sfîşiat de o luptă crîncenă dintre "muncă şi capital". În lucrările sale Ralli-Arbore povesteşte amănunţit despre răscoala din Lion (1831), despre răscoalele din Paris (1830, 1848), despre Comuna din Paris (1871)[1]. De aceste contradicţii este pătrunsă şi societatea română. "În societatea noastră, – *scria Zubcu-Codreanu*, – de o parte stau marii proprietari, iar de alta – ţăranul jefuit şi lipsit de pîine, de o parte stă fabricantul bogat şi de alta – proletarul doborît de muncă[2].

Foarte bine este dezvăluit acest conflict în povestirile lui V. Crăsescu. Ca şi ceilalţi narodnici, Crăsescu acordă atenţia principală ţăranilor, care alcătuiau majoritatea absolută a populaţiei din Rusia, Basarabia şi România. Astfel, în povestirea *"O idee"* Crăsescu redă starea grea a ţăranilor moldoveni în perioada de după reforma agrară, sărăcia ce domnea în satul basarabean de atunci. Autorul caută să evidenţieze cauzele acestei sărăcii, una din care este birul greu. El condamnă hotărît arendarea de pămînt, care îi sortea pe ţărani la exploatarea şi mai mare de rînd cu "dările către stat" care erau "nespus de grele". Ţăranii sărăciţi de secetă, de lăcustă şi de dări către stat sunt siliţi prin bătăi crîncene să achite

[1] Vezi: *Ралли-Арбуре З. К.* Сытые и голодные. - Женева, 1875, p. 303; *Ралли-Арбуре З. К.* Парижская коммуна. - Женева, 1874.
[2] *Зубку-Кодряну Н. П.* Скриерь.– Кишинэу, 1978, p. 31.

datoriile către stat. Starea grea a țăranilor este accentuată prin contrastul cu viața avută a stanovoiului, primarului şi ureadnicului care mănîncă şi beau din belşug, rîd şi glumesc în timp ce țăranii obosiți şi înfricoşați aşteaptă pedeapsa. Crăsescu arată cum se străduie autoritățile să învrăjbească şi să răzleţească țăranii, slăbindu-le astfel împotrivirea. Astfel, Moş Pricoti, primar ales de țărani, țăran şi el şi care se bucura de stimă şi autoritate la țărani, este trimis să aducă din pădure vergi "cu care erau să-i bată pe ai lui!" Cînd au început să-i bată pe restanțieri, ceilalți țărani, manifestîndu-şi simțul de compasiune, au adunat "mînă de la mînă" bani şi i-au scăpat pe consăteni de bătaie şi ruşine. Totuşi, menționa scriitorul, solidaritatea țăranilor era încă slabă, deoarece în alte sate "sătenii se înşfăcau unii pe alții, se trînteau la pămînt şi se băteau ei între ei cu vergile la spinare", ceea ce a şi permis autorităților să-şi atingă scopul: birurile erau plătite[1].

Cel mai greu suportau sărăcia şi mizeria copiii din familiile țăranilor. Descriind cu mult amar viața grea a copiilor de țărani (pe care Crăsescu o cunoştea foarte bine, fiind medic pediatru), conturînd în acest mod şi mai convingător caracterul antiuman al realității sociale de atunci, Crăsescu exprimă totodată o mare încredere în viitorul poporului, în forțele lui fizice şi spirituale. În povestirile *"Stîlpul casei"*, *"Pui de vultur"* ş.a. gînditorul moldovean ne arată cît de pricepuți şi îndemînatici sunt copiii de țărani, fiind obişnuiți de mici cu munca, posedînd un simț dezvoltat al răspunderii: "Dacă pe lîngă practica vieții s-ar putea da copiilor de țărani o adevărată şi o potrivită şcoală, ce mintioşi oameni ar fi țăranii noştri. Dacă hrana lor ar fi măcar cît a cîinilor din multe curți boiereşti, iar nu mămăligă putredă şi cu fărîmă de legume, ce oameni voinici şi de ispravă ar fi țăranii aceştia, cine s-ar

[1] *Виктор Крэсеску*. Опере.– Кишинэу, 1974, p. 61.

îndoi atuncea de viitorul acestui neam?”[1].

De rînd cu viaţa ţăranilor, Crăsescu a oglindit în opera sa şi viaţa grea a muncitorilor şi pescarilor. În povestirea *“Legea lui Linci”* sunt descrise condiţiile insuportabile de viaţă şi de muncă ale minerilor din Novocercask, exploatarea nemiloasă şi lipsa oricărei securităţi a muncii. La fabrici şi uzine creşte şomajul. Pe stăpîn moartea unui muncitor nu-l îndurerează deloc, deoarece în locul lui “vor veni zece alţii, că mai mulţi sunt flămînzi”[2].

În ciclul de povestiri *“La pescarii din delta Dunării”* Crăsescu arată viaţa grea şi plină de primejdii a pescarilor care, deşi muncesc greu din noapte pînă-n noapte, nu pot ieşi din sărăcie, se hrănesc doar cu peşte, iar dacă peştele nu se prinde – nu au cu ce-şi întreţine familiile. Pescarii sunt înfăţişaţi ca nişte oameni curajoşi şi puternici. Ei înfruntă toate greutăţile, marea furtunoasă şi friguroasă, ieşind, de regulă, biruitori în lupta cu forţele naturii. Înmugureşte speranţa că, mai devreme sau mai tîrziu, aceşti oameni neînfricaţi se vor răscula şi împotriva asupritorilor lor sociali.

Crăsescu, ca şi toţi narodnicii, manifestă un sentiment de sinceră compasiune faţă de toţi aceşti oameni muncitori. El nu-i idealizează, arată şi calităţile lor negative – sunt uneori grosolani, cruzi, beau, dar, totuşi, fondul lor uman e departe de a fi alterat cu desăvîrşire. Ţăranii, muncitorii, pescarii sunt nişte oameni iscusiţi în muncă, buni la inimă, cu un simţ înnăscut al echităţii şi compătimirii. Cu totul alte calităţi au reprezentanţii clasei bogătaşilor. În povestirea *“Spirca”* este descris un mare proprietar de pescării Jani Milanos, comerciant crunt şi nemilos, care recurge chiar la omor pentru a-şi apăra interesele. În povestirea *“Sălbatecul”* Crăsescu poves-

[1] *Виктор Крэсеску*. Op. cit., p. 394.
[2] Ibidem, p. 328.

teşte despre Vasilică Topor "boier mare şi proprietar al sătuleţului Rezina şi al tuturor cîmpiilor şi livezilor pînă încolo departe …", care era un desfrînat supus doar plăcerilor josnice: "a intrat în biserică călare", "călcă mai mulţi oameni cu calul", ieşind la vînătoare "călca ogoarele, sărea prin grădini cu turma de slugi călări şi nu se temea de nimic, fiind convins că "banii îşi vor face datoria". Toţi gînditorii moldoveni criticau cu vehemenţă justiţia burghezo-moşierească, menită să apere interesele claselor dominante. "Legea pedepseşte pe un ţăran care taie o bucată de lemn din pădurea boierului pentru a-şi încălzi copiii degeraţi de frig, – *scria Zubcu-Codreanu*.– Pedepseşte legea oare pe boierul care, folosindu-se de nevoia ţăranului, îi cumpără munca pentru ani întregi înainte, robindu-i, astfel, singurul mijloc de existenţă atît al lui, cît şi al copiilor lui?"[1].

Descriind viaţa plină de lipsuri şi mizerie a celor ce muncesc, contradicţiile dintre săraci şi bogaţi, narodnicii moldoveni accentuau necesitatea transformării radicale a orînduirii sociale care a generat toate acestea.

Z. Ralli-Arbore şi N. Zubcu-Codreanu erau ferm convinşi că nedreptatea socială poate fi lichidată numai pe calea revoluţiei populare. În lucrările lor sună deschis chemarea adresată poporului de a "răsturna jugul tiranilor", a duce "o luptă sîngeroasă împotriva rînduielilor lumii vechi" şi a instaura dreptatea socială. "… Sculaţi-vă, voi, toate popoarele adormite! Rupeţi jugul tiranilor şi, dîndu-vă mînă de unire, să trăiască omul unit cu omul fratele său: să ducă viaţă lină pe acest pămînt, singura patrie a omului", – scria Zubcu-Codreanu, adresîndu-se către popor. El menţiona că lupta de clasă, născută de antagonismul dintre bogaţi şi săraci, sătui şi flămînzi trece ca un fir roşu prin întreaga istorie a omenirii.

[1] *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 34.

Un rol important în pregătirea revoluției socialiste îi aparține, după părerea lor, propagandei ideilor revoluționare, pregătirii ideologice a poporului. O condiție necesară este şi organizarea, coeziunea, solidaritatea celor exploatați. Un rol decisiv în dezvoltarea mişcării muncitoreşti l-a avut, după părerea lor, Internaționala I.

Ralli-Arbore în lucrarea *"Sătuii şi flămînzii"* oglindeşte istoria instituirii Internaționalei I, povesteşte despre congresele ei, citează textul documentelor de program ale Internaționalei I – "Manifestul constituant al Asociației internaționale a muncitorilor", alcătuit de Karl Marx. În o altă lucrare – *"Comuna din Paris"* narodnicul moldovean analizează cauzele înfrîngerii Comunei din Paris. Una din cauze a fost, după părerea lui, lipsa "unui program revoluționar unic", care ar fi putut organiza şi uni poporul parizian. O altă cauză a înfrîngerii Comunei a fost lipsa legăturii dintre clasa muncitoare şi țărănime. Printre alte greşeli, clasa muncitoare a avut-o şi pe aceea că nu s-a asigurat cu susținerea țăranilor, n-a atras masele țărăneşti la luptă împotriva duşmanului comun, scria Ralli-Arbore. "Comuna putea să-i spună … țăranului fără pămînt, … că întregul pămînt al burgheziei, nobililor, preoților aparține țăranului-individual, țăranului proprietar mărunt, de care se numărau în Franța 1 mln. Că pămîntul lucrat cu brațele proprii îi aparține lui, în afară de aceasta, să garanteze folosirea lui, încît să-l elibereze de toate obligațiile de zălogire, de toate plățile, şi atunci țărănimea ar fi putut fi cu siguranță aliat al proletarului parizian în lupta împotriva reacționarilor versaiezi"[1], – menționa el. Ralli-Arbore şi Zubcu-Codreanu concepeau revoluțiile ca pe un fenomen legic, provocat de un şir de condiții obiective şi subiective. Revoluția izbucneşte atunci, cînd "exploatarea şi asuprirea, jaful şi vio-

[1] *Ралли З.* Революция 18 марта. // Община. - Женева, 1878, № 3-4, с. 2.

lența ating proporții colosale, cînd "cupa suferințelor poporului" se umple peste margini, – scria Ralli-Arbore. Rămînînd însă pe pozițiile idealismului istoric, ei n-au văzut contradicția principală care condiționează revoluția – contradicția dintre forțele de producție noi şi relațiile de producție învechite. Germene al noii orînduri sociale era socotită țărănimea, pe care narodnicii se străduiau s-o ridice la luptă.

Una dintre cele mai principale revendicări ale programului revoluționar, înaintat de narodnicii moldoveni, era lichidarea proprietății private care constituia, după părerea lor, baza exploatării omului de către om şi instaurarea proprietății obşteşti. "Ca punct de plecare revoluția trebuie… să aibă lichidarea proprietății private a lumii în folosul tuturor"[1], – scria Ralli-Arbore. Zubcu-Codreanu, pornind de la definiția proprietății date de socialistul francez Proudhon: "Proprietatea este un furt", a ajuns la concluzia că proprietatea privată din societatea contemporană lui este rezultatul furtului muncii străine, a muncii țăranilor şi muncitorilor. "Cine a creat aceste Palate, Case, Teatre, Castele? Poporul muncitor. Cine trăieşte în nişte găuri umede în care un bun stăpîn nu şi-ar lăsa nici cîinele? Poporul muncitor. Cine a creat toate aceste mătăsuri, catifele, atlasuri, pînzeturi fine? Poporul muncitor. Cine umblă în zdrențe învelit atît vara, cît şi iarna, cu corpul mai mult gol? Poporul muncitor. Cine a produs aceste vinuri, mîncăruri, într-un cuvînt, toate produsele alimentare? Poporul muncitor. Cine moare de foame şi n-are cîte odată nici chiar o bucată de mămăligă, pentru a-şi hrăni copiii flămînzi? Poporul muncitor. Cine a creat toate aceste Universități, Muzee, Tipografii, pe a cui spinare s-au creat aceste cărți, reviste, în fine tot cu ce se făleşte civilizația actuală? Poporul muncitor. Cine rămîne în ignoranță aproape preistorică? Poporul mun-

[1] Община. - Женева, 1878, с. 3.

citor. Unde este dar proprietatea ca rezultat al muncii omului”[1], – scria el, cerînd trecerea acestor bogăţii în mîinile producătorilor lor.

Prin popor muncitor Zubcu-Codreanu înţelegea nu numai “pe acei care muncesc cu braţele, dar şi pe doctori, învăţători de şcoale rurale etc.”

Poporul este şi cel mai fidel păstrător al comorilor spirituale. Anume poporul, mai ales populaţia rurală, “împreună cu clasa muncitoare ne-a păstrat naţionalitatea noastră, limba şi datinile vechi, pe cînd clasa privelegiată devenea: ba slavă, ba greacă etc., etc., după cum îi venea mai bine”[2].

Idei similare cu ale lui Zubcu-Codreanu întîlnim şi la V. Crăsescu. Bogăţia proprietarilor este rezultatul exploatării prin diferite metode a muncitorilor, ţăranilor şi pescarilor, rezultatul jefuirii lor. În ciclul de povestiri “La pescarii din delta Dunării” Crăsescu arată cum stăpînii permanent îi înşelau pe pescari cînd cîntăreau peştele, cînd socoteau banii, cînd le dădeau credite etc. “Acu înţelegem noi cum şi-a făcut grecul averea”, – zic pescarii din povestirea “*Spirca*”. Dar, spre deosebire de Ralli-Arbore şi Zubcu-Codreanu, V. Crăsescu nu este adept al transformărilor sociale pe calea revoluţiei violente. Într-un şir de povestiri (“*O zi şi o noapte la Sulina*”, “*Pescarii*”, “*Spirca*” etc.) se manifestă ataşamentul lui Crăsescu faţă de doctrina socialistă. Cu înflăcărare povesteşte el despre revoluţionarul, care făcea propagandă printre pescari, spunîndu-le “că sunt robi, că lucrează numai pentru stăpîn”, explicîndu-le “de unde vine răul” şi indicînd drept ideal societatea în care “toţi oamenii sunt fraţi”, “toată omenirea să trăiască în relaţii prieteneşti …”, “fiecare om …

[1] *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 37.
[2] Ibidem, p. 50.

cu sudoarea muncii sale să-şi cîştige pîinea zilnică”[1]. În ciclul *“Povestiri despre oameni noi”* Crăsescu descrie tipuri de “oameni noi” – tineri ce tind a căpăta cunoştinţe “pentru a fi tari în lupta pentru binele semenilor tăi, ca să fie ajutaţi cei ce zac sub povara sărăciei şi a neajunsurilor”, “pentru a intra în luptă cu răul din lume”[2].

Dar, după cum am menţionat, autorul nu încuviinţa metodele de luptă violentă. Una din căile de eliberare de asuprire el o vede în organizarea unor comune (întovărăşiri) de muncă, care le-ar permite celor ce muncesc “să fie fără stăpîn, să fie singuri stăpîni pe sine şi tot ce agonisesc cu mîna lor să le aparţină lor”[3]. Condiţia principală a tovarăşilor de muncă este: “fiecare să lucreze după puterile sale, împărţind cîştigul deopotrivă”. Crăsescu a sesizat foarte bine deosebirea dintre munca înrobită şi munca liberă, de ale cărei rezultate se bucurau însişi cei ce muncesc. Oamenii pot lucra din toate puterile numai dacă se simt egali în drepturi, dacă nu se simt “ca nişte năimiţi, nişte argaţi”, – menţiona el. Tovărăşia de muncă din Caterlez, despre care povesteşte Crăsescu în povestirea “*Spirca*”, “începuse pescuitul înainte decît ceilalţi şi îl terminau mai tîrziu ca ceilalţi”, prindeau “în trei zavoduri atîta peşte cît Chir Jani în şapte”. Secretul, arată autorul, consta în faptul că oamenii munceau pentru sine, şi nu pentru stăpîn. Ca să-l facă pe proprietar să păgubească, tovărăşia a scăzut preţul la peşte, plătea bine la oameni şi astfel atrăgea tot mai mulţi muncitori. Astfel, Crăsescu expune ideea concurenţei cinstite care pînă la urmă îl va ruina pe exploatatorul necinstit şi “numai atunci vor scăpa caterlezenii de robie”[4].

---

[1] *Виктор Крэсеску.* Op. cit., p. 210-211, 275-276, 311.
[2] Ibidem, p. 311.
[3] Ibidem, p. 112.
[4] *Виктор Крэсеску.* Op. cit., p. 290.

Ideea despre munca în tovărăşii colective ca trăsătură principală a societăţii noi era larg răspîndită printre narodnici. Însuşi Crăsescu a condus o comună agricolă, organizată de emigranţii politici în satul Armutnî din apropierea oraşului Tulcea.

Un mare rol în eliberarea oamenilor muncii revine răspîndirii cunoştinţelor şi a culturii, iluminării şi instruirii lor. Aceasta se poate realiza, în primul rînd, prin asigurarea satelor cu cadre de învăţători şi preoţi cu înalte calităţi profesionale şi morale. "Ţăranii fac ce zice popa şi învăţătorul: popa şi învăţătorul le dau poveţe de morală, prin urmare, degeaba ne vom bate capul să învăţăm sătenii, pe cît timp aceşti doi stîlpi ai ştiinţei la ţară nu vor fi la înălţimea chemării lor"[1], – menţiona Crăsescu.

De menţionat că şi Ralli-Arbore cu timpul îşi schimbă concepţiile despre revoluţie. Dacă revoluţia rusă din anii 1905-1907 el o acceptă şi o salută, acordă ajutor marinarilor potiomkinişti, apoi faţă de Revoluţia din Octombrie 1917 Ralli-Arbore a manifestat o atitudine ostilă. Tactica bolşevicilor este socotită de el ca similară cu cea a blanchiştilor – cucerirea puterii de către o minoritate complotistă. Ralli-Arbore s-a pronunţat cu hotărîre împotriva instaurării dictaturii proletariatului, socotind-o incompatibilă cu realizarea idealului socialist.

Una din problemele principale asupra cărora s-au pronunţat narodnicii moldoveni a fost apariţia şi esenţa statului. Z. Ralli-Arbore a preluat în linii generale concepţia părintelui anarhismului rus M. A. Bacunin. Ca şi Bacunin, Ralli-Arbore nu vedea condiţiile economice ale apariţiei statului, privindu-l ca pe o organizaţie politică creată în urma înţelegerii reciproce dintre oameni (teoria "contractului social"). Odată apă-

[1] Ibidem, p. 390.

rut, statul devine o forță determinantă a vieții sociale. Statul, susținea Ralli-Arbore, a cauzat apariția proprietății private şi a luptei de clasă, deci anume statul este mama tuturor relelor în societate. Pornind de la aceste teze, Ralli-Arbore face concluzia anarhistă despre necesitatea excluderii puterii de stat din viață popoarelor, distrugerii statului, oricare ar fi caracterul lui. El împărtăşeşte în întregime ideea lui Bacunin precum că în noua societate puterea de stat trebuie înlocuită prin "federația liberă" a asociațiilor de agricultori, muncitori şi meseriaşi.

N. Zubcu-Codreanu explică apariția statului de pe pozițiile teoriei violenței, concepîndu-l ca pe un aparat de constrîngere, "o conspirație a minorității contra imensei majorități"[1]. În lucrarea sa *"Despre stat, proprietate şi familie"* şi în lucrarea lui M. Negrescul *"Jiuli Simon şi concepția lui despre învățămîntul public"* se dezvăluie esența reacționară a statului burghezo-moşieresc. "Poporul muncitor, – *scria Zubcu-Codreanu*, – îşi alege reprezentanții sub gîrbaciul prefectului, sub amenințarea boierilor de a le răpi mijloacele de trai şi sub teama de a fi azvîrlit pe uliță din fabrici. Adaugă la toate acestea ignoranța poporului, prejudecățile religioase şi vei avea cea mai exactă idee despre liberul angajament luat de membrii societății"[2]. Democratismul veritabil e posibil, socoate el, doar în condițiile lichidării oricărei exploatări şi inegalități sociale. N. Zubcu-Codreanu se pronunță pentru lichidarea statului, bazat pe exploatare, dar nu a statului în genere, după cum cereau anarhiştii. "Eu nu sunt contra instituțiilor bune, de regenerare şi de progres, nu sunt contra libertăților de tot felul, mai ales cînd ele nu numai se scriu şi se zic, după cum se întîmplă mai totdeauna, dar se şi fac şi se

[1] *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 30.
[2] *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 30.

gustă de către toți. Sunt însă contra formelor costisitoare nesuferite pentru țară”[1], – îi scria Zubcu-Codreanu lui Dobrogeanu-Gherea. N. Zubcu-Codreanu şi M. Negrescul în concepțiile lor se solidarizau mai mult cu cunoscutul ideolog al narodnicismului rus P. L. Lavrov. Ca şi Lavrov, ei socoteau ca sarcină principală pregătirea cadrelor revoluționare din rîndul întelectualității progresiste şi propagarea ideilor revoluției sociale în mase, recunoscînd posibilitatea creării unui stat nou, bazat pe principiile dreptății şi echității sociale.

O parte componentă a concepțiilor filozofice şi social-politice ale narodnicilor moldoveni o constituie opiniile lor privitoare la religie şi biserică. Educați în spiritul ideilor revoluționarilor democrați ruşi, ei au preluat ateismul lor militant, criticînd aspru religia. Religia, după părerea lor, este rezultatul fricii oamenilor în fața necunoscutului, a incapacității de a explica legile realității înconjurătoare din cauza nivelului extrem de scăzut al cunoştințelor. Religia, biserica sunt arme de nădejde în mîinile bogaților “contra celor cu mintea slabă”, scriau ei. Biserica consfințeşte şi întăreşte asuprirea socială propovăduind răbdare, pocăință şi smerenie; ea abate oamenii muncii de la lupta activă pentru o viață mai bună pe pămînt, promițîndu-le fericirea eternă în “viața cea de apoi”. La baza creştinismului, ca şi a oricărei alte religii, se află “credințe şi superstiții false, zadarnice şi mincinoase”[2], – afirma Zubcu-Codreanu. Din temple şi altare sfinte sunt rostite rugăciuni ipocrite, “ca să ajute Dumnezeu unui popor a ucide pe fratele său om, a sugruma pe semenul său…”[3] După biruința revoluției şcoala va trebui separată de biserică, deoarece religia este contrar opusă şi ostilă ştiinței, menționau ei.

[1] Ibidem.
[2] *Зубку-Кодряну Н. П.* Op. cit., p. 48.
[3] Ibidem.

Învățătura teologică este un venin cu care sunt umplute "inimile şi mintea seminariştilor, ceea ce duce la pierderea pentru societate a sute şi mii de forțe în toate cele 84 de seminare ale Rusiei[1], – scria Crăsescu în ciclul de povestiri *"Din viaţa seminarelor şi clerului"*. În seminarul din Chişinău, menționa el, domnea obscurantismul şi reacția, acolo "nu puteai afla alte cărți decît viețile sfinților şi broşuri în care se scria împotriva realismului, materialismului şi, în general, a tuturor ştiințelor"[2]. Crăsescu descrie condițiile insuportabile de trai ale elevilor seminarului, care, sortiți la toceală absurdă, erau hrăniți cu produse alterate, pentru o încălcare cît de mică a disciplinei erau bătuți crunt şi lipsiți de mîncare pe cîteva zile. Pedagogii seminarului sunt descrişi ca nişte elemente depravate care profanează tot ce-i sfînt, fiind bețivani, lacomi, fățarnici, "neştiutori de carte", dar "mari pricepuți la darea pedepselor". Această stare de lucruri provoacă revolta seminariştilor. Unii îşi manifestă protestul prin răbdare stoică "a celor mai groaznice plesnituri de vergi", iar alții, cum sunt Gobjilă, Ion Butuc, Dumitru Copcă ş.a., recurg la acțiuni hotărîte împotriva condițiilor insuportabile şi a batjocurii din partea pedagogilor, precum şi împotriva învățăturii teologice, refuzînd să se facă preoți, dorind să fie învățători, medici, într-un cuvînt "oameni, nu trîntori", "să aducă vreun folos ceva"[3]. După cum vedem, narodnicii moldoveni concepeau lupta împotriva religiei şi a clerului corupt drept o parte componentă a luptei pentru transformarea societății.

În încheiere menționăm că concepțiile social-politice ale narodnicilor moldoveni reflectau punctul de vedere al țără-

[1] *Виктор Крэсеску.* Op. cit., p. 119.
[2] Ibidem, p. 116.
[3] *Виктор Крэсеску.* Op. cit., p. 117-121.

nimii, micii burghezii, muncitorilor meseriaşi, protestul lor împotriva rămăşiţelor şerbiei şi lupta pentru drepturile democratice. Abordînd critic realitatea social-politică contemporană lor, ei au militat pentru o societate nouă, bazată pe dreptate şi libertate. Caracterul utopic şi inconsecvent al concepţiilor narodnicilor moldoveni cu privire la căile ce duc spre o astfel de societate nu pot umbri patriotismul lor, ura faţă de autocraţie, faţă de toate formele de exploatare a omului de către om, consentimentul sincer pentru poporul muncitor, încrederea în forţele creatoare inepuizabile ale lui, dăruirea generoasă în lupta pentru progresul societăţii – merite pentru care numele lor rămîne înscris în istoria mişcării democratice şi a gîndirii social-politice şi filozofice.

*CAPITOLUL V*

# FILOZOFIA EUROPEANĂ CONTEMPORANĂ

## § 1. Caracteristici generale ale filozofiei contemporane occidentale

Noţiunea "*filozofia contemporană occidentală*" cuprinde curentele filozofice din perioada sf. sec. XIX – sec. XX, cu excepţia filozofiei clasice germane (*Kant, Schelling, Hegel, Feuerbach*). În literatura de specialitate cînd se vorbeşte despre filozofia contemporană noţiunea "clasică" este aplicată şi la teoriile raţionaliste ale sec. XVI–XVIII. În acest context, filozofia contemporană este clasificată ca filozofie postclasică. O asemenea contrapunere subliniază momentul principal ce deosebeşte acele două feluri de filozofare – clasică şi contemporană – atitudinea faţă de raţiune.

Deoarece filozofia este un produs cultural al uneia sau altei epoci, e logic să menţionăm că timpurile sistemelor filozofice clasice au trecut; epoca nouă a necesitat şi o nouă concepţie despre lume. Prin urmare, pentru a înţelege de ce în filozofia sec. XIX – XX a avut loc o cotitură bruscă în problema raţiunii, e necesar să ne adresăm epocii. În ea, în epocă, găsim, în ultima instanţă, justificarea şi stimularea noilor concepţii, teorii, opinii. Fără a ne adînci în epocă nu vom înţelege de ce anume Schopenhauer, care concura fără succes cu Hegel în primele decenii ale sec. al XIX-lea, devine mult mai popular decît Hegel la sfîrşitul aceluiaşi secol, determinînd filozofia contemporană occidentală împreună cu S. Kierkegaard şi A. Comte.

Filozofia clasică reflectă conceperea lumii de către societatea capitalismului timpuriu şi cultura spirituală a acestei

societăţi, care s-au constituit negînd orînduirea feudală şi ideologia ei. Filozofiei clasice îi era proprie credinţa în raţiune, care a ocupat locul credinţei medievale în atotputernicia religiei. Filozofia clasică a exprimat principala idee a sec. XVI–XVIII: raţiunea e capabilă de a cunoaşte lumea, de a îndruma acţiunile omului, de a se întruchipa în relaţii şi organizaţii sociale. Se înţelege că această idee este însoţită de optimismul social şi cognoscibil. Acest optimism nu numai că exprima aspiraţiile oamenilor, dar şi le dirija. Filozofia clasică favoriza convingerea că ştiinţa poate pătrunde în adîncurile lumii fizice, a omului şi în metodologia cunoaşterii. De aceea sensul măreţ al vieţii omului era activitatea lui în aranjarea lumii. Se presupunea că omul introduce în lume scopurile sale raţionale, dirijează relaţiile sociale, natura şi propria sa existenţă.

Un astfel de optimism era explicabil. Societatea capitalistă timpurie era o societate progresistă în comparaţie cu etapa premergătoare. Mult mai progresiste erau nu numai relaţiile de producţie şi sociale, dar şi investigaţiile în domeniul naturii şi activităţii omului, în antrenarea unor teorii polare atît cu caracter ştiinţific, cît şi religios. O asemenea viziune asupra lumii întărea convingerea în posibilitatea raţiunii omului de a ajunge la adevăr. Această atitudine faţă de raţiune, avînd rădăcini sociale în însăşi dezvoltarea capitalismului (cointeresarea în ştiinţă şi tehnică care sporeau eficacitatea producţiei) era confirmată şi de succesele reale ale ştiinţelor. Galilei, Descartes, Spinoza, Leibniz, Newton – de numele lor este legat avîntul ştiinţei clasice.

În sec. XVI–XVIII filozofia nu numai că aprecia ştiinţa la cel mai înalt grad, ea însăşi tindea spre a fi ştiinţifică, modul de gîndire concret-ştiinţific era potrivit ca model pentru gîndirea filozofică (la Descartes, îndeosebi la Spinoza, stilul matematic al gîndirii determina construcţiile filozofice).

După revoluţiile burgheze optimismul social într-o măsu-

ră oarecare a scăzut şi, începînd cu sec. XX, triumful raţiunii dă naştere neliniştii. Raţionalismul şi previziunea devin trăsăturile principale ale societăţii, limitînd toate relaţiile sociale la cele utilitare. Speranţele legate de ideea armoniei dintre interesele societăţii şi cele individuale suferă eşec. E vorba nu numai despre faptul că libertatea unora se transformă în nelibertatea altora (din această contradicţie se nasc un şir de teorii, de exemplu, marxismul). Dezvoltarea societăţii scoate la iveală tendinţa unui mecanism bine reglat: partea şi întregul, unde partea este subordonată întregului şi există numai funcţionînd în întreg şi supunîndu-se legilor întregului. Un raţionalism total, care nu lasă loc pentru neraţional, intim şi lipsit de orice sens pentru om, în afară de speranţa de a supravieţui. Împărăţia raţiunii, despre care scriau filozofii–raţionalişti, practic s-a transformat într-o raţionalizare antiumană. În acest context activitatea omului a fost pusă sub semnul întrebării. Ştiinţa, însă, ca parte componentă a existenţei sociale care deserveşte procesul de raţionalizare şi-l supune pe om la o funcţionare impersonală, a început să fie concepută ca o schemă moartă. Distrujerea armoniei multaşteptate şi raţionalizarea fără măsură face să apară întrebarea: dar îi posibilă libertatea şi distingerea adevărului prin raţiune? Şi numai în sfera raţiunii oare e adevărata dimensiune umană şi mersul istoric? De acum la mijlocul sec. al XIX-lea pesimismul şi nihilismul devin nişte trăsături destul de evidente ale conştiinţei sociale europene. La nivel de conştiinţă cotidiană aceste trăsături se reflectă în formă de atitudini şi reacţii inconştiente, ce la nivel de inteligenţă devin concepţie despre lume şi se cizelează într-un rînd de teorii. Aceste teorii erau privite de la început ca caraghioase (*Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard*), iar pe măsură ce trăsăturile negative în dezvoltarea epocii din ce în ce mai mult se evidenţiau, devin populare şi, începînd cu sfîrşitul sec. al XIX-lea, determină nu numai chipul filozofiei, dar şi climatul, cău-

tările epocii. Esența reorientărilor ce au avut loc în conştiința socială la nivel de concepție filozofică s-au exprimat în două tipuri de filozofare: antiscientic (antropologic) şi scientic (pozitivist). Ambelor tipuri le este comună, în primul rînd, o platformă conceptuală, exprimată evident în filozofia antropologică, iar în cea pozitivistă – nu. Situația istorică contemporană este apreciată ca o realitate culturală deosebită, în fața căreia omul trebuie să se dezică de stereotipuri clasice şi să elaboreze o poziție proprie. În acest sens față de filozofia precedentă sunt înaintate unele pretenții: ea prea mult se amestecă în alegerea de către individ a orientărilor sale în viață. După părerea reprezentanților orientării filozofice antropologice, alegerea scopului în viață este un lucru foarte intim, personal. Filozofia are sarcina numai de a lămuri natura omului şi de a explica structura existenței lui, pentru ca individul să nu aleagă scopuri false. În ceea ce priveşte orientarea pozitivistă, ea încearcă să tragă hotarul între ştiință şi filozofie, şi mai întîi de toate, între ştiință şi ontologia de tip hegelian, mai ales că spre sfîrşitul sec. al XIX-lea această filozofie suferă un şir de eşecuri, inclusiv nereuşita de a deveni "ştiința ştiințelor".

În al doilea rînd, ambele orientări filozofice se dezic de ideea progresului. Astfel, Nietzsche leagă progresul cu intensificarea măreției şi înlocuieşte ideea progresului cu ideea dezvoltării ciclice. Spengler ne vorbeşte despre civilizații locale, care se nasc, înfloresc şi mor; iar pozitiviştii înlocuiesc noțiunea de *progres* prin noțiunea de *evoluție*.

Orientarea filozofică antiscientică începe cu lucrările lui A. Schopenhauer şi S. Kierkegaard. Patosul negativ în privința științei şi tradițiilor filozofiei clasice îi obligă să caute o orientare filozofică specifică, care ar fi avut de-a face nu cu sfera rațiunii, dar cu cea ce are importanță pentru om independent de rațiune. Astfel, în centrul atenției gînditorilor menționați s-au situat stările neraționale ale subiectului: voința,

intuiția, emoțiile.

S-a produs antropologizarea filozofiei, înaintarea pe prim-plan a problemei existenței omului, a sensului acestei existențe. Direcția menționată pretinde la o tratare ontologică specifică a problemei subiectului ce diferă de cea clasică, ca fiind gnoseologică.

Subiectivitatea este înțeleasă ca o realitate deosebită, care există independent de norma socială obiectivă, de reglementare. Mai mult decît atît, pe prim-plan este înaintată realitatea "intimă" a persoanei. Stilul antropologic de filozofare pierde interesul față de activitatea social orientată, însă nu față de însăşi ideea activității omului. Dar activitatea este înțeleasă ca avînd un caracter absolut liber şi spontan. Aceasta este existența omului ca subiect. Omul există ca subiect dacă se determină liber interior şi-şi susține existența cu propriile eforturi conştiente. Dacă acest lucru lipseşte, atunci lipseşte şi o realitate umană deosebită, care introduce sens în această lume. Atunci existența omului prin nimic nu se deosebeşte de existența lumii înconjurătoare, lipsită de sens, impersonală.

Filozofia lui Schopenhauer serveşte drept bază a unui alt curent – "filozofia vieții": *F. Nietzsche, A. Bergson, W. Dilthey, O. Spengler, Z. Freud*. În sec. al XX-lea problema omului este discutată activ în filozofia existenței, care era influențată de filozofia vieții, ideile lui S. Kierkegaard şi învățătura fenomenologică a lui E. Husserl, care privea conştiința omului ca o realitate ce are o structură deosebită.

Păşind pe calea antropologizării, filozofia occidentală nu putea să nu detecte tendința care în literatură a fost numită convențional "comunologică". Sfera relațiilor umane a fost reliefată ca o realitate semnificativă pentru individ nu numai din cauza că determină opiniile lui politice, morale, religioase, ştiințifice, dar şi pentru că este unicul criteriu în aprecierea adevăratului lor conținut.

Trecerea de la "subiectul gnoseologic" la "subiectul colectiv" devine una dintre cele mai caracteristice trăsături ale acestui tip de filozofare şi se manifestă mai mult sau mai puţin în diferite curente: "inconştientul colectiv", la care aderează şcoala de la Francfurt, "formele simbolice" – la A. Cassirer ş.a. Această tendinţă se manifestă pe deplin într-un curent ultramodern – hermeneutica, a cărui obiect de studiu devine tălmăcirea culturii şi limbii în sfera istoriei şi comunicării.

Ca o reacţie deosebită la raţionalismul clasic s-a constituit filozofia de tip scientic. S-a format la sfîrşitul sec. al XIX-lea – începutul sec. al XX-lea. Începutul îl are în pozitivismul lui A. Comte, G. St. Mill şi O. Spenser. La hotarul sec. XIX–XX apare a doua formă a pozitivismului – "filozofia experienţei pure" (R. Avenarius) şi "teoria biologico-economică a cunoaşterii" (E. Mach), în care sunt interpretate noile descoperiri în cadrul ştiinţelor naturii. În anii '30 ai sec. XX se constituie a treia formă a pozitivismului – neopozitivismul, ultima formă devenind "raţionalismul critic", sau post-pozitivismul răspîndit pe larg în anii '60-80 ai sec. al XX-lea în SUA, Germania, M. Britanie.

Filozofia pozitivistă este orientată către problemele gnoseologice şi reflectă necesitatea firească de a concepe realizările ştiinţifice, necesitate care se manifestă destul de acut în legătură cu revoluţia ştiinţifică de la sfîrşitul sec. al XIX-lea – începutul sec. al XX-lea şi înlocuirea vechiului tablou al lumii cu altul nou, bazat pe teoria relativităţii. În filozofia pozitivistă apare un spirit nou de orientare în problema raţiunii: ea încearcă să introducă în sistemul de categorii, în afară de noţiunile clasice "adevărat", "falsitate", aşa noţiuni ca "problematic", "verosimil" şi chiar vorbeşte despre caracterul subiectiv-personal al semnificaţiilor şi cuvintelor.

Aşadar, începînd cu sec. al XIX-lea observăm în filozofia occidentală două tipuri principale: *antiscientic* şi *scientic*.

Cercetătorii disting şi un al treilea tip – *religios*, care ca tip nu este specific numai sec. XIX-XX, fiind tradiţional gîndirii filozofice din toate timpurile. În perioada desemnată acest tip de filozofie îşi are specificul său, reflectînd schimbările în viaţa economică şi culturală a societăţii. Filozofia religioasă contemporană cuprinde următoarele curente: "teoria crizei", personalismul, neoscolastica ş.a. Desigur, motive religioase urmărim şi în unele teorii ce nu sunt pur religioase. Dar chestiunile cu caracter religios devin obiect de cercetare anume în curentele filozofice sus-numite.

Tipologia prezentată nu-i pe deplin satisfăcătoare. Într-o măsură oarecare ea simplifică tabloul real şi în acelaşi timp nu ne permite să înscriem în cadrul ei fără exagerări aşa curente ca pragmatismul, fenomenologia, hermeneutica. De exemplu, neocantianismul continue tradiţia clasică, într-un fel sau altul acelaşi lucru se întîmplă cu marxismul şi pragmatismul.

Şi totuşi, tipologia dată înlesneşte orientarea în varietatea şcolilor şi concepţiilor ce au îmbogăţit filozofia mondială cu idei, metode şi cercetări rodnice.

## § 2. La începuturile orientării antropologice

Primul reprezentant al orientării antropologice poate fi socotit *A. Schopenhauer*. Deşi viziunea lui S. Kierkegaard asupra problemei existenţei omului s-a constituit puţin mai înainte, anume Schopenhauer a influenţat apariţia primei orientări postclasice în filozofia occidentală contemporană – "filozofia vieţii". Ideile lui S. Kierkegaard au fost folosite mai tîrziu; împreună cu învăţătura fenomenologică a lui Huseerl ele au fundamentat al doilea curent antropologic constituit de acum în sec. al XX-lea – *existenţialismul*.

* * *

***A. Schopenhauer.*** Cu lucrările filozofului german Artur Schopenhauer (1788-1860) Europa a făcut cunoştinţă la începutul sec. al XIX-lea. Opera principală a lui A. Schopenhauer "Lumea ca o voinţă şi reprezentare" a văzut lumina tiparului în 1818 şi a fost apreciată de contemporani cu întîrziere. Schopenhauer a elucidat şi a generalizat unele momente prin care a vestit noi timpuri – este vorba despre atitudinea negativă şi critică faţă de toate formele activităţii sociale, raţionalismul clasic, progresul social şi cultural. O astfel de negaţie a devenit un element al conştiinţei sociale mai tîrziu, de aceea Schopenhauer nu a avut adepţi, ei au apărut printre reprezentanţii "filozofiei vieţii", existenţialismului, în literatura şi arta modernismului. Astăzi e imposibil să ne imaginăm cultura occidentală fără învăţătura lui Schopenhauer.

Acest fenomen se explică prin faptul că creaţia lui filozofică urmează o logică specifică, care caracterizează unele aspecte ale viziunii lumii în sec. XIX şi XX şi propune o orientare deosebită, sensul căreia să încercăm să-l înţelegem.

***Metafizica voinţei.*** Conştiinţa noastră este limitată, influenţată de iluziile filozofiei clasice şi priveşte cu optimism în viitor. În realitate, însă, soarta omului şi scopurile lui sunt ascunse de conştiinţa individului. De aceea Schopenhauer consideră că sarcina filozofiei sale constă în a-i explica individului care este adevăratul mers al lucrurilor şi în corespundere cu acest adevăr a-i indica omului noile orientări în viaţă.

Soluţionarea acestei probleme Schopenhauer o leagă de transformarea într-un plan etico-ontologic a teoriei lui Kant despre divizarea lumii în lumea lucrurilor în sine şi lumea fenomenelor. După părerea filozofului, Kant a efectuat un lucru măreţ cînd a împărţit lumea ca lucru în sine în afara schemelor şi legilor cunoaşterii, şi lumea ca fenomen, adică dată în condiţiile activităţii cognoscibile. Expunîndu-şi prop-

ria opinie pe marginea acestei probleme, Schopenhauer scrie: "Eu, din partea mea, după ce am înțeles expresia lui Kant, am înlocuit cuvîntul "fenomen" cu termenul "reprezentare". "Lucrul în sine" al lui Kant uneori "sclipeşte" din negura cu care filozofia l-a înconjurat şi imediat apare ca o voință". Dar dacă Kant se mărgineşte la o descriere a fenomenului, Schopenhauer socoate că filozofia poate şi trebuie să se apropie de esența ascunsă a lumii. Numai în aşa caz ea va putea să detroneze iluziile de care sunt molipsiți oamenii.

Voința, fiind esența lumii, pătrunde în tot şi cel mai evident – în om, fiind ultima esență a tuturor acțiunilor lui şi a însăşi existenței, care constă în năzuința de a trăi.

Voința este identică instinctului vieții. Ca instinct pur voința nu este motivată şi nu este orientată spre anumite scopuri. Sarcina ei este de a deveni, a se confirma în diferite forme în veşnicul mers al vieții. Aspirația voinței, izvorul lăuntric al pornirilor omului este inconştient, nerațional. Mai mult decît atît: voința spre viață este o nebunie, de care-i cuprins tot cei viu şi sub influența căreia oamenii din toate puterile tind spre ceea ce nu are nici un preț. Dar setea de viață, care se personifică în diferite forme (plantă sau om), pînă la urmă este inutilă, fiindcă mai devreme sau mai tîrziu totul moare. Noi nu putem aplica voinței scheme raționale, noțiunile "scop", "sens". Tot ce există este amăgitor: nici o obiectivare nu este scopul voinței, ci numai o verigă în lanțul infinit al devenirii. Voința întruchipată este un miraj, un vis, o himeră. Închipuirile create de ea sunt efemere. Născute din cauza unei întîmplări nebune, fiecare trece repede pentru a oferi loc alteia. Viața omului, ca şi întreaga existență, este un joc al nebuniei. Voința capricioasă se obiectivează pentru un moment în individ, pentru ca apoi să-l supună morții. Existența este marcată prin veşnica devenire, curgere, nimicire.

Lumea şi obiectele niciodată nu vor deveni, nu vor procura esenţă, stabilitatea şi întotdeauna vor semăna cu un vis. Acest vis lipsit de logica raţiunii, trecutului şi viitorului îl visează voinţa. Real este numai prezentul, dar numai ca un moment scurt, ca un "popas" al existenţei.

Introducînd noţiunile "voinţă" şi "reprezentare", Schopenhauer vrea să releveze măreaţa dramă cosmică, în care totul este unit prin instinctul vieţii şi cu partea opusă – instinctul morţii. Natura ca întruchipare a voinţei pune începutul multor forme vii, una dintre care este omul. El se închipuie pe sine liber atunci cînd în realitate realizează tendinţa voinţei de a exista veşnic. Numai voinţa este liberă şi absolută. Dar mersul adevărat al lucrurilor este ascuns după semnele, obiectivările existenţei. Iluzia libertăţii se naşte în om cînd el concepe natura, scopurile sale conştiente, pe care le realizează. Dar însăşi conştiinţa, consideră Schopenhauer, este tot o obiectivitate a voinţei universale.

Raţiunea omului se suprastructurează voinţei şi, ca toate celelalte forme ale ei, se află sub control şi o deserveşte. Ce ar face omul, ce ar gîndi el – totul este dirijat de voinţă. Conştiinţa schimbă ceva în viaţa individului, o deosebeşte de existenţa plantelor şi animalelor, dar să schimbe puterea oarbă a tumultului vieţii nu poate. Prezicerile raţiunii referitor la viaţă sunt a priori oarbe. Pînă acum, spunea Schopenhauer, omenirea, necunoscînd esenţa vieţii, se află în mrejele iluziilor, ca apoi să rămînă uimită de năruirea speranţelor. Acest lucru se întîmplă din cauza că între aspiraţiile morale şi raţionale ale omului şi acele consecinţe ale dorinţelor lui, care se relevă în viitor, se află o contradicţie irezolvabilă, sursa metafizică a căreia este voinţa. Ea face scopurile oamenilor irealizabile, impulsurile – zadarnice.

În iraţionalitatea acestei legi universale se conţine cauza

răului universal, suferinţei totale şi falsitatea valorilor. Cunoaşterea legii universale înlătură iluziile: orice valori sunt "reprezentări" – forme ale obiectivării voinţei, deci nişte aparenţe amăgitoare, care au cu totul alt sens. Spiritul creator nu este liber ontologic şi de aceea Schopenhauer încearcă să demaşte, să desimbolizeze valorile.

***Desimbolizarea valorilor şi pesimismul.*** Mijlocul prin care Schopenhauer distruge sistemul valorilor este pesimismul. Filozoful demască principalele iluzii ale fericirii omului: plăcerile, ştiinţa, arta, dragostea, ideea progresului şi idealul omului.

Plăcerile sunt privite ca o uitare temporară a suferinţelor şi au ca izvor necesităţile individului. Scurta clipă a desfătării este inevitabil negată de noi necesităţi şi dorinţe. Viaţa omului oscilează, asemenea unui pendul, între dorinţele mereu altele, mereu neîmplinite şi imensa plictiseală sau chinuitorul dezgust de a trăi. Existenţa este voinţă, voinţa este dorinţă, iar dorinţa este neplăcere, căci presupune lipsă. Satisfacerea dorinţei aduce o plăcere trecătoare, de aceea nu ne rămîne decît să dorim din nou, deci să suferim, sau să nu mai dorim şi să cădem pradă plăcerii.

Aşa valori ca ştiinţa şi arta de asemenea nu sunt în stare să-l elibereze pe om. Ştiinţa nu-i poate explica cum să existe el în lumea determinată de întîmplarea absurdă, deşi geniul raţiunii foarte des reuşeşte în proiectarea sensului uman.

O linişte trecătoare, urmată de o trezire şi mai dureroasă, aflăm în contemplarea frumosului. În contemplarea artistică, care, din nefericire, e vremelnică, suntem senini, fiindcă prin ea devenim inteligenţă – liberă de tirania voinţei de a trăi şi de a se perpetua.

Izvorul celor mai mari suferinţe este dragostea. Dragostea este cea mai intimă, directă expresie a esenţei doritoare a

lumii. Dacă toate celelalte plăceri îl leagă pe om de viață, dragostea deserveşte viața. În iubire voința de a trăi se manifestă ca o iscusită continuare a neamului omenesc. Prin dragoste voința realizează procesul nesfîrşit de obiectivizare. Prin intermediul sexului frumos, care reacționează fin la instinctul vieții, voința spiritualizează iubirea, creează o iluzie a fericirii. Bărbatul crede că va fi fericit numai cu femeia iubită, şi suferă dacă nu-şi poate realiza scopul. Dar ce-l aşteaptă pe dînsul? Plictiseala, ca o dovadă că iubirea este o cursă, aranjată de voință pentru a se continua în alte generații. Dragostea este o falsitate fiziologică, iar omul – întruchiparea atracției sexuale, deoarece apare ca rezultat al acestei atracții şi ea este dorința tuturor dorințelor lui. În aşa fel, ne spune nouă marele Acuzator al vieții, orice bucurie este trecătoare şi şubredă, orice acțiune este o minciună. Omul este sfîşiat în această viață între suferință şi plictiseală. Încercările de a introduce în viață un sens sunt sortite la eşec.

Pesimismul filozofiei lui Schopenhauer îşi va găsi continuare în sec. al XX-lea, cînd se va accentua finalitatea şi vulnerabilitatea ființei omeneşti ce trăieşte într-o lume absurdă, şi de aceea tragică (Ionesco, Bekket, Kafka, Sartre etc.). Schopenhauer susține că nici întreruperea vieții nu înseamnă eliberare. Moartea nu întrerupe veşnica devenire. Ea îl nimiceşte pe individ, pentru voință moartea cuiva îi numai un vis. Dispare numai ceea ce constituie lanțul cauzal al evenimentelor – stările şi formele. Acest proces este socotit de marele filozof un fel de metempsihoză – veşnică renaştere a esenței omului şi a tuturor formelor vieții. Veşnica reîntruchipare a voinței demonstrează că chiar şi sinuciderea, departe de a fi o negare a voinței, este numai o afirmare printr-un gest suprem de deznădejde şi de dezarmare, dar nicidecum nu biruie "veşnica întoarcere a voinței".

Viaţa repetă iar şi iar cercul suferinţelor. Sub acest unghi de vedere şi ideea progresului este inutilă. Voinţa îi impune omului deciziile sale, făcîndu-l astfel să creadă că acţiunile lui introduc în lume un sens oarecare. Dar nimic nu se schimbă în esenţa veşnică a lumii. De aceea, spune Schopenhauer, omul este sortit la tragedie, tragedie, căreia îi lipseşte măreţiea, deci – la farsă.

***Sarcinile filozofiei şi etica libertăţii.*** Schopenhauer este ferm convins că filozofia, determinînd esenţa lumii, deci şi inutilitatea eforturilor noastre, îşi va schimba exteriorul şi se va depărta de ştiinţă şi raţiune pentru a înţelege suflul inconştient al vieţii. Voinţa este dată omului din interior şi pentru a pătrunde în ea este nevoie de o cunoaştere intuitivă, ca în vis, a vieţii. Atunci omul va fi orientat spre lumea internă – lume a pornirilor inconştiente şi a pasiunilor instinctive şi în această lume se va găsi pe sine ca un început liber, deci etic. Individul va încerca să aprecieze libertatea, pasiunile şi acţiunile sale dintr-un alt punct de vedere. Formulînd această sarcină a filozofiei sale, Schopenhauer avansează în prim-plan învăţătura sa despre voinţă, calea practică a eliberării propusă de înţelepţii orientali – nirvana.

Omul, care a înţeles că viaţa este lipsită de sens şi de aceea îşi doreşte libertatea, se pronunţă împotriva voinţei iraţionale şi tinde spre nirvană. Viaţa nu face să fie trăită. Dar e puţin ca cineva să nu-şi trăiască viaţa. E important de a nu permite ca aspiraţiile zadarnice să-şi parcurgă calea în orice individ, specie. Şi dacă moartea este un vis pentru voinţă, atunci unica posibilitate de a te elibera ar fi nimicirea voinţei însăşi, a dorinţei de a trăi. Numai în starea unei totale inexistenţe va dispare pentru totdeauna izvorul răului, absurdul.

Atingerea stării de inexistenţă este o acţiune de natură fizico-morală. Ea presupune o înăbuşire a funcţiilor vitale şi o rupere în lanţul schimbului de generaţii. Stingerea lentă a vie-

ții, spre deosebire de actul suicidal, nu întrerupe viața, ci o înăbuşă, iar mai tîrziu înlătură orice dorințe, deci şi rădăcina vieții. Pentru ca să-şi dorească o astfel de stare, omul trebuie să înțeleagă că existența tuturora, nu numai a lui, este lipsită de sens. O astfel de înțelegere presupune compasiune. Schopenhauer consideră că compasiunea are ca scop dezicerea de la eu-l propriu şi nimicirea dorințelor proprii în fața suferinței totale.

Asceza, compasiunea duc la nirvană – o stare cînd existența se transformă în nonexistență. Această stare poate fi atinsă nu numai de oameni, dar şi de toate formele vieții, atunci cînd toți vor porni pe calea propriei negari, strivind cea mai strălucitoare exprimare a voinței.

Schopenhauer, afirmînd că obiectivizarea voinței prezintă tragedia existenței noastre, ne propune o înstrăinare totală de la viață. Activitatea omului în lume este absurdă, deoarece este lipsită de libertate şi este iluzorie. Filozoful nu ne propune un refugiu în lumea spirituală, considerînd că este imposibilă compensarea sensului vieții prin creația spirituală. Orice act, în afară de oprimarea dorințelor, deserveşte voința.

Dar în acelaşi timp voința, pe care omul o descoperă în sine, este unica libertate posibilă. Ea trebuie dirijată, îndreptată împotriva răului mondial. Deci Schopenhauer mizează pe aşa un nivel de libertate internă, care va putea opune răului şi distrugerii lumii o şi mai mare distrugere – inexistența.

Inexistența în filozofia lui Schopenhauer este o strategie de apărare care contrapune lumii lipsite de sens un principiu al negării totale. De pe poziții sociale divizarea lumii în voință şi reprezentare este o încercare de a înțelege cauza care deformează scopurile reale ale subiectului în activitatea lui practică. Absolutizînd neautenticitatea lumii externe, ca fiind cauzată de esența metafizică a lumii, Schopenhauer transformă atitudinea negativă față de starea lucrurilor într-o

negaţie tot atît de metafizică.

Filozofia şi cultura occidentală de mai tîrziu nu va mai risca să condamne realitatea în maniera lui Schopenhauer. Dar tema filozofiei lui despre incompatibilitatea dorinţelor şi tendinţelor individului şi cele ale societăţii devin motivul cel mai frecvent în filozofia antropologică, în care libertatea va fi înţeleasă ca principiu al negării regulii externe. Şi primul pas în această direcţie îl va face F. Nietzsche.

## § 3. Filozofia ştiinţei

Filozofia ştiinţei, ca domeniu al cercetărilor filozofice, analizează de pe poziţii metodologice şi conceptuale legătura reciprocă şi interdependenţa cunoştinţelor filozofice şi ştiinţifice. Principalele probleme ce se elaborează în cadrul filozofiei ştiinţei sunt: a) evidenţierea ştiinţei ca un sistem deosebit de cunoştinţe şi activităţi; b) studierea corelării dintre filozofie şi ştiinţă, scopul căreia este căutarea unei baze adevărate a cunoaşterii ştiinţifice; c) cercetarea structurilor logice ale ştiinţei, ale metodologiei ştiinţei, avînd la bază un sistem de principii ce reglează direcţia şi determină scopurile căutării ştiinţifice; d) studierea influenţei reciproce a ştiinţei şi a societăţii; e) integrarea ştiinţelor matematice, a ştiinţelor naturii, a celor tehnice şi sociale; f) studierea legilor dezvoltării şi funcţionării ştiinţei însăşi, apărută din necesitatea dirijării raţionale şi dezvoltării cercetărilor ştiinţifice.

Filozofia ştiinţei în decurs de multe decenii a fost elaborată şi dezvoltată de aşa curente, cum sunt: pozitivismul şi neopozitivismul, postpozitivismul, neoraţionalismul, de alte curente ce propuneau programele lor proprii de fundamentare şi analiza a cunoştinţelor ştiinţifice.

În cele ce urmează vom analiza diferite variante ale po-

zitivismului, şcoli ale postpozitivismului, curente neoraţionaliste privind abordarea legăturii reciproce dintre filozofie şi ştiinţă, filozofie şi ştiinţele naturii, în particular.

### *3.1. Pozitivismul şi neopozitivismul*

Pozitivismul a apărut în anii '30 – 50 ai secolului al XIX-lea din necesitatea distrugerii tablourilor lumii vechi, dogmatizate, ce frînau dezvoltarea progresivă a cercetărilor ştiinţifice, devenind un obstacol în calea înlăturării de către cercetătorii naturii a reprezentărilor contemplative cu privire la cunoaştere ca bază metodologică a cercetărilor natural-ştiinţifice şi din necesitatea căutării a noi baze metodologice a cercetărilor ştiinţifice. Aceasta a necesitat trecerea la filozofia pozitivistă a ştiinţei. Dezvoltînd tradiţiile conceptului lui I. Kant şi D. Hume cu privire la incognoscibilitatea lumii, pozitivismul declară că ştiinţa nu este în stare să pătrundă în esenţa fenomenelor, ea poate numai să le descrie şi să le sistematizeze, cerînd negarea întregii filozofii precedente, pretinzînd la interpretarea extrafilozofică a ştiinţei. Pozitivismul a înaintat teza că cunoştinţe adevărate, "pozitive" despre realitatea înconjurătoare "pot fi obţinute numai ca rezultat al studierii anumitor ştiinţe, datelor particulare, sau al îmbinării lor sintetice" şi că filozofia nu are ca obiect de cercetare un anumit domeniu al realităţii.

În dezvoltarea pozitivismului putem deosebi trei etape: "primul" pozitivism – *pozitivismul cu elemente de materialism* (A. Comte, H. Spencer), "cel de-al doilea" pozitivism – *machismul* (E. Mach, R. Avenarius) şi "cel de-al treilea" pozitivism – *neopozitivismul* (R. Carnap, B. Russell, L. Wittgenstein ş.a.).

**a)** ***A. Comte***, ca reprezentant de vază al "primului" pozitivism, ca fondator al pozitivismului în genere, a menţionat că filozofia, spre deosebire de ştiinţele reale, se ocupă cu cercetarea concluziilor generale ale ştiinţelor naturale şi sociale.

Însă opinia lui A. Comte despre obiectul filozofiei e contradictorie: el ba recunoaşte, ba neagă prezenţa pentru filozofie a obiectului său de cercetare, deosebit de obiectul ştiinţelor particulare. Cercetînd filozofia numai ca buletin de generalizare a rezultatelor căpătate de ştiinţele reale, el neagă existenţa pentru filozofie a unui obiect deosebit de cunoaştere. Însă susţinînd că nici o ştiinţă particulară nu poate ieşi dincolo de limitele domeniilor sale proprii, acest domeniu rămînînd filozofiei, el susţine prin aceasta existenţa unei sfere deosebite de cercetare pentru filozofie.

A. Comte încearcă să fundamenteze conceptul său prin aşa-numita "lege a trei stadii" ce determină etapele, pe care le trece omenirea în tendinţa sa de a cunoaşte realitatea obiectivă: etapa teologică, metafizică şi pozitivă. Dacă la etapa teologică a dezvoltării sale spirituale omul tinde să explice toate fenomenele prin participarea forţelor supranaturale, ale lui Dumnezeu şi ale spiritelor, iar gîndirea lui domină imaginaţia omului, apoi la etapa metafizică, odată cu creşterea rolului raţiunii, omul tinde să capete cunoştinţe absolute despre lume, admite asemenea esenţe primare, cum sunt apa, aerul ş.a., ce parcă se ascund în spatele a tot ce noi percepem prin experienţă. La etapa "pozitivă" sau ştiinţifică, afirmă filozoful, intră în vigoare legea supunerii imaginării observaţiei, omul cunoaşte legile naturii şi ale societăţii, face posibilă previziunea viitoarelor acţiuni.

Înţelegînd prin cunoştinţe ştiinţifice cunoştinţele empirice, considerînd că experienţa poate fi extinsă fără limită, A. Comte afirmă că în procesul cunoaşterii nu pot fi căpătate cunoştinţe absolute şi apreciază ştiinţa ca istorie a cunoaşterii de către om a lumii. A. Comte afirmă că "în starea pozitivă spiritul omenesc înţelege imposibilitatea căpătării cunoştinţelor absolute, renunţă la cercetarea originii şi a predestinaţiei lumii existente, precum şi la cunoaşterea cauzelor interne ale

fenomenelor şi tinde, combinînd just sugestiile şi observările, spre cunoaşterea adevăratelor fapte ale fenomenelor, adică ale neschimbatelor relaţii de consecutivitate şi asemănare”[1].

Vorbind despre faptul că pot fi cunoscute numai fenomenele, numai ceea ce primim în senzaţii, filozoful afirmă că cunoştinţele ştiinţifice sunt în prealabil descriptive, că omul cunoaşte numai fenomenele, dar nu esenţa lor, că este imposibil de a delimita momentul obiectiv de cel subiectiv în cunoaştere.

Clasificarea ştiinţelor în următoarea consecutivitate: matematica, astronomia, fizica, chimia, fiziologia, fizica socială (sociologia), morala, filozoful o face în funcţie de obiectul, de caracterul şi conţinutul lor, bazîndu-se pe principiile ascensiunii de la simplu la compus, de la abstract la concret, de la vechi la nou. Situînd sociologia mai presus de fiziologie, biologie, A. Comte cercetează viaţa socială sub aspectul corelaţiei biologice dintre organism şi mediu; societatea ca organism social o cercetează analogic celui biologic. Socoate că perfecţionarea morală determină în ultima instanţă progresul material şi “intelectual”.

Conceptul lui A. Comte cu privire la trei etape ale dezvoltării omenirii conţine în el ideea că forţa motrice hotărîtoare a progresului social e progresul cunoştinţelor, ce constă în trecerea de la reprezentări religioase despre esenţe supranaturale la noţiunea abstractă despre natură şi de la ea – la ştiinţa “pozitivă”.

Un alt reprezentant de vază al “primului” pozitivism, ***H. Spencer***, afirmă că filozofia are acelaşi domeniu de cercetare, ca şi ştiinţa, dar, spre deosebire de ştiinţă, filozofia prezintă completamente (şi nu parţial) cunoştinţe unificate[2]. Încercînd să împace religia şi ştiinţa, H. Spencer afirmă că şti-

[1] *Конт О.* Курс позитивной философии. - СПб, 1900, т. I, p. 4.
[2] См.: *Спенсер Г.* Основные начала. /Под ред. Н. А. Рубакина. - СПб, 1899, p. 76.

inţa, ca şi religia, nu poate cunoaşte forţele ce stau la baza Universului. Şi fiindcă, afirmă el, noi nu ne putem imagina spaţiul şi timpul infinit, nu putem avea nici noţiune de infinit. Problemele nerezolvate pe timpul acela (de exemplu, natura greutăţii etc.) filozoful le numea absolut neinteligibile. El afirma că omul cunoaşte numai fenomenele conştiinţei. Realitatea el o înţelege ca stabilitate în conştiinţă, iar adevărul – ca o coeziune dintre reprezentările vii ("impresii") şi cele slabe ("idei").

Clasificînd ştiinţele în abstracte (logica, matematica), abstract–concrete (mecanica, fizica, chimia ş.a.) şi concrete (astronomia, geologia, biologia, psihologia, sociologia ş.a.), Spencer raportează aceste ştiinţe la sfera cunoscutului, cercetîndu-le ca manifestări ale unei forţe absolute imprevizibile, apără realismul bunului simţ, vorbeşte despre existenţa obiectivă a lumii înconjurătoare. Pe baza principiilor indestructibilităţii forţei şi a statorniciei mişcării, H. Spencer formulează legea evoluţiei, concepţia evoluţionismului plat. El înţelege evoluţia nu ca apariţie a ceva calitativ nou, ci ca o regrupare lentă a materialului avut la dispoziţie, ca trecere de la simplu la compus, de la omogen la neomogen. Societatea o aseamănă cu un corp viu, extinde asupra societăţii principiul luptei pentru existenţă.

Dar în această concepţie nu sunt evidenţiate forţele motrice ale dezvoltării, ea are caracter metafizic.

**b)** "Cel de-al doilea" pozitivism (*E. Mach*, *R. Avenarius* ş.a.) tindea să elimine elementele materialiste, admise de "primul" pozitivism, să introducă idealismul subiectiv şi agnosticismul în însăşi clădirea ştiinţei. Reprezentanţii acestui pozitivism în mod diferit vedeau şi sarcinile filozofiei. Dacă "primii" pozitivişti considerau că sarcina filozofiei constă în construirea unui "sistem" sintetic ce întruchipează concluziile generale ale tuturor ştiinţelor, apoi machiştii o vedeau în crearea "teoriei cunoaşterii ştiinţifice". Dar şi unii, şi alţii năzuiau să elibereze ştiinţa de importanţa ei conceptuală, să dovedeas-

că că ştiinţei îi este străină întreaga problematică filozofică. ***Mach***, de exemplu, respingea mecanicismul, critica teoriile mecaniciste, pentru că principiul contemplativităţii era aplicat insuficient de consecutiv, aprecia activitatea sa ca o "curăţire filozofică a metodologiei natural–ştiinţifice", tindea să excludă din ştiinţele naturii vechea filozofie, fără a introduce alta nouă, tindea să lichideze filozofia în genere.

Însăşi teoria lui Mach cu privire la elementele lumii prezintă o ontologie subiectiv-idealistă, avînd la bază învăţătura despre elementele "naturale", adică nici fizice şi nici psihice. La aceste elemente el reduce tot conţinutul lumii cercetat ca obiect al cunoaşterii. Considerînd că lumea constă din "elemente"–senzaţii, că anume complexele de "elemente"–senzaţii formează corpurile, Mach neagă legitimitatea problemei fundamentale a filozofiei, contradicţia dintre materialism şi idealism, vorbeşte despre o "a treia linie" în filozofie, situată mai presus de ele. Numind corpurile ca simboluri logice ale acestor complexe de senzaţii, Mach afirmă că atomul, molecula etc. prezintă nu realităţi obiective, ci numai simboluri pentru descrierea economică a senzaţiilor.

Mach afirmă că "scopul cercetărilor fizice constă în stabilirea dependenţei trăirilor noastre senzoriale una de alta, dar noţiunile şi teoriile fizice prezintă numai mijloace pentru atingerea acestor scopuri – mijloace temporale, de care noi ne folosim sub forma economiei gîndirii"[1].

O anumită renunţare la încercarea de a rezolva problema corelaţiei dintre subiect şi obiect este şi teza lui Avenarius despre coordonarea principială dintre subiect şi obiect.

Machiştii înaintează şi problema analizei "experienţei senzoriale", dezvoltă "teoria biologico–economică a cunoaşterii", acordă prioritate concepţiilor ştiinţifice care descriu

[1] *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психологическому.– М., 1907, p. 13 – 14.

mai simplu materialul de bază al cunoştinţelor ştiinţifice, acestea fiind considerate senzaţiile. El afirmă că noţiunile şi legile ştiinţifice sunt elaborate nu pentru reflectarea realităţii, ci pentru satisfacerea cerinţelor subiectului cunoaşterii, că legile naturii sunt generate de cerinţa psihologică omenească, sunt produse ale spiritului uman. Însăşi deosebirea dintre noţiune şi senzaţii e socotită de ei, în fond, cantitativă, şi nu calitativă, ei privesc noţiunea ca un anumit fel de legături dintre elementele senzoriale.

Dar orientarea machiştilor spre analiza teoriilor fenomenologice, descriptive venea în contradicţie cu tendinţele principale ale dezvoltării ştiinţelor naturale din secolul al XX-lea. Dezvoltarea de mai departe a ştiinţei în sec. al XX-lea, legată de renunţarea la modelele contemplative de cunoaştere, a dus la faptul că "cel de-al doilea" pozitivism şi-a pierdut relativ repede influenţa atît în ştiinţă, cît şi în filozofie.

**c)** "Cel de-al treilea" pozitivism, neopozitivismul, apărut în anii '20 ai secolului al XX-lea, spre deosebire de machism, afirmă că toate sferele de cercetare aparţin ştiinţelor particulare, dar filozofia poate determina numai forma cunoştinţelor căpătate, de exemplu, logico–sintactică sau lingvistică. Filozofia e cercetată nu ca ştiinţă, ci ca fel de activitate, scopul căreia este clarificarea logică a gîndurilor sau a sensului propoziţiilor limbii, filozofia fiind redusă doar la aceste feluri de activităţi. Deosebim două variante ale neopozitivismului: ***logic*** *(M. Schlick, R. Carnap, B. Russell, L. Wittgenstein – timpuriu* (pînă la anii 30 – 40) ş.a.) şi ***lingvistic*** (*L. Wittgenstein – înaintat* (după anii 30 – 40) ş.a.).

Neopozitiviştii logici, spre deosebire de machişti, care apărau "teoria biologico-economică a cunoaşterii" şi vedeau în ştiinţă, în fond, o metodă de sistematizare a senzaţiilor ("elementelor"), cercetau cunoaşterea ştiinţifică ca o construcţie logică, formată pe baza conţinuturilor senzoriale, afirmau că ex-

presiile ştiinţifice au o interpretare empirică, iar tezele logicii şi matematicii – un caracter apriorico-analitic. B. Russell, de exemplu, susţine că filozofia se ocupă de analiza posibilităţilor construcţiei logice a lumii din "date senzoriale" prin mijloacele logicii matematice. El vorbeşte despre sarcina "de a găsi în lumea fizică sau de a construi din materiale fizice spaţiul unuia din tipuri enumerate prin analiza logică a geometriei"[1], consideră că datele senzoriale sunt nu esenţe spirituale, ci constituente ale obiectului fizicii, cercetează atît obiectul material, cît şi pe cel spiritual ca pe nişte construcţii logice. Russell afirmă că cunoştinţele noastre despre lume sunt primite de la ştiinţele empirice, particulare, că filozofia nu poate crea nici un tablou al lumii, că ea nu este o ştiinţă de conţinut, ci o activitate ce constă în clarificarea logică a gîndurilor, în construirea modelelor ideale logice de raţionamente cumpătate.

În tratatul său logico-filozofic ***L. Wittgenstein*** afirmă că scopul filozofiei este clarificarea logică a gîndurilor, dar metoda justă a filozofiei este aceea prin care nu se vorbeşte despre nimic afară de aceea ce poate fi spus[2]. Dar A. D. Ayer, vorbind despre cunoaşterea lumii, afirmă că "filozoful nu se interesează nemijlocit de proprietăţile fizice ale lucrurilor. El are de-a face numai cu modul în care noi vorbim despre ele"[3].

Neopozitiviştii logici înaintează principiul verificării, teza despre reducerea conţinutului afirmaţiilor teoretice la constatarea "datelor" empirice, experimentale, afirmă că tezele logice şi matematice nu au conţinut. Ei recunosc existenţa a două feluri diferite de cunoştinţe ştiinţifice: *factuale*, sau empirice şi *formale*, logico-matematice. Dar pentru a clarifica dacă propoziţiile exprimă ceva despre fapte, trebuie să le supunem verificării, să clarificăm dacă e veridică sau nu propo-

[1] *Russell B*. Misticism and logic. - London, 1932, p. 116.
[2] Vezi: *Витгенштейн Л.* Логико – философский трактат.– М., 1958, p. 156.
[3] *Ayer A.* Language Truth and Logic.– London, 1951, p. 57.

ziția dată. Ei consideră că principiul verificării corespunde cerințelor valorilor ştiinţifice stricte, şi-i îndreptat împotriva metafizicii (filozofiei) speculative neargumentate. Neopozitiviştii logici îşi văd misiunea lor în a separa propoziţiile cu sens de la acelea, care, din punct de vedere ştiinţific, sunt lipsite de sens, în a "curăța" ştiința de propoziţiile lipsite de sens. Propoziţiile ştiinței, socot ei, se raportă numai la date senzoriale, la senzaţiile subiectului şi au importanță numai pentru subiectul dat în timpul cînd el le încearcă.

Absolutizînd activitatea gnoseologică a subiectului, rupînd formalismul matematic de baza fizică primă a lumii, ***R. Carnap*** conchide că în fizică sunt posibile orice structuri geometrice, şi cel mai bine e să fie acceptată "forma limbii, de care se foloseşte majoritatea fizicienilor"[1]. Dar apărînd caracterul nedefinit al noțiunilor fizice, gînditorul neagă şi adevărul obiectiv, luînd în calitate de criteriu al adevărului forma de organizare a experienței umane. Pentru a le da acestor propoziții caracter intersubiectiv, neopozitiviştii logici au propus în continuare doctrina "fizicalismului", ce conține în ea necesitatea de a exprima propoziţiile ştiinței în "limba fizicalistă", în termenii evenimentelor fizice, dar nu ai stărilor psihice, avînd în vedere, în primul rînd, numai schimbarea limbii, dar nu şi interpretarea materialistă a propoziţiilor. Ulterior ei au renunțat şi de la ideea comparării propoziţiilor cu faptele, cerînd compararea lor numai cu propoziţiile, dar selectarea propoziţiilor să fie efectuată pe baza înțelegerii dintre savanții competenți.

Numind "metafizică" problema referitoare la natura obiectivă a fenomenelor, percepute în experiență, ei îndreaptă filozofia lor împotriva materialismului. În procesul verificării, propoziţiile se compară nu cu lumea înconjurătoare, dar cu "datele" senzaţiilor sau ale trăirilor interioare.

Dar şi însuşi principiul verificării se cere eliminat din

[1] *Карнап Р.* Философские основания физики.– М., 1971, p. 156 – 157.

ştiinţă, fiindcă el nu poate fi raportat nici la propoziţii logico-matematice, nici la cele empirice, practic nu pot fi verificate **toate** obiectele şi fenomenele. Principiul verificării mai tîrziu a fost atenuat, actuala verificare fiind înlocuită prin confirmarea empirică parţială.

Teoria ştiinţifică ei o privesc ca o construcţie logică, bazată pe date senzoriale, pe declaraţii despre fapte alese arbitrar. Regulile, axiomele şi principiile fundamentale pentru sistemul dat sunt, în opinia neopozitiviştilor logici, alese arbitrar, numai cu respectarea principiului necontrarietăţii lor interne. Veridicitatea propoziţiilor, ce formează teoria ştiinţifică, susţin ei, este determinată în mod exclusiv numai de corespunderea acestor propoziţii regulilor de construire a sistemului, primite arbitrar, de terminologia acceptată şi de posibilitatea reducerii lor la propoziţii elementare.

Neopozitivismul lingvistic, însă, se ocupă cu "analiza lingvistică" a limbii obişnuite, vorbite. Fiind în SUA, în anii '30 – 40, L. Wittgenstein a numit drept sarcină a filozofiei nu cercetarea limbii ideale, dar cercetarea limbii obişnuite, vorbite, a formelor şi mijloacelor de folosire a cuvintelor şi expresiilor în această limbă, văzînd în ea un mijloc de exprimare a "formelor vieţii", a diferitelor tipuri de comportare a oamenilor. Considerînd că problemele filozofice apar exclusiv ca rezultat al folosirii greşite a limbii, Wittgenstein afirmă că scopul activităţii filozofului este ca, prin intermediul clarificării importanţei cuvintelor, să descurce neînţelegerea lingvistică şi, astfel, să înlăture problemele filozofice. Analizînd limba, filozoful afirmă că au importanţă numai acele cuvinte, pentru care poate fi găsit "referentul" lor corespunzător, sau faptul senzorial singular, însemnat de acest cuvînt. El admite că lumea externă, ce are pentru noi importanţă, este în prealabil construcţie lingvistică.

Neopozitiviştii lingvistici consideră că problemele filozofice apar ca rezultat al neînţelegerii logicii limbii naturale şi

pot fi rezolvate pe calea evidenţierii şi descrierii variatelor contexte de folosire a cuvintelor. Ei discută probleme legate de teoria verificaţională a importanţei, de dihotomia sugestiilor analitice şi sintetice, de problema reducţiei etc., cît şi probleme ce ţin de caracterul activităţii filozofice. Neopozitiviştii lingvistici afirmă, că dacă asemenea cuvinte ca "real", "adevărat", "existenţă" ş.a. au o serie de semnificaţii contextuale şi nu pot prelua definiţia generală, apoi e lipsită de sens şi sarcina construirii unei teorii generale a cunoaşterii. Afirmînd că limba prezintă interes pentru filozofie ca purtător al valorilor şi că filozofia este o ştiinţă descriptivă, L. Wittgenstein scrie: "Noi trebuie să renunţăm la orişice lămuriri, şi numai descrierea trebuie să le ocupe locul"[1]. Astfel, neopozitiviştii au ca scop final de a da fundamentare ştiinţei fără admiteri materialiste.

### *3.2. Postpozitivismul*

În anii '60–70 ai secolului al XX-lea concepţiile pozitiviste şi neopozitiviste s-au perimat, a apărut un şir de şcoli şi curente filozofice cu programe postpozitivste, unite prin aprecierea critică a neopozitivismului. Apărut pe terenul criticii doctrinei neopozitivismului, care cerceta cunoştinţele ştiinţifice statice, în afara contextului istoric al dezvoltării ideilor ştiinţifice şi al bazei lor practice, postpozitivismul se referă la procesul dinamic, în care se acumulează cunoştinţele. Se subliniază caracterul revoluţionar al procesului de respingere a teoriei vechi şi înlocuirii ei cu una nouă, incompatibilă cu cea veche, insistîndu-se asupra legăturii strînse a observărilor ştiinţifice în teoria ştiinţifică. Postpozitiviştii sunt dispuşi în mod sceptic faţă de încercările de a crea o limbă neutră a observărilor. Ei consideră că scopul savanţilor este de a inventa teorii, care explică fenomenele observate cu ajutorul

[1] *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. - Oxford, 1961, p. 47.

obiectelor reale.

Încercînd să sintetizeze reprezentările despre ştiinţă ca structură conceptuală şi ca activitate umană într-un tablou unic, postpozitivismul s-a constituit sub forma a două direcţii filozofice: unii atrag atenţie evidenţierii factorilor valorici în activitatea anumitor savanţi aparte şi a anumitor şcoli ştiinţifice, fiind părtaşi ai concepţiei paradigmatice în dezvoltarea ştiinţei (*T. Kuhn, S. Toulmin* ş.a.); alţii devin adepţi ai reconstrucţiei logice a dezvoltării cunoştinţelor ştiinţifice cu ajutorul principiilor normative, cu caracter logic etc., fiind părtaşi ai raţionalismului critic (*K. Popper, I. Lakatos, P. Feyerabend* ş.a.). Şi dacă primii se limitează la cercetarea rolului momentelor valorice în activitatea savanţilor şi a asociaţiilor ştiinţifice, insistă asupra necomensurabilităţii limbilor diferitelor paradigme şi a teoriilor ştiinţifice ce le aparţin, pun la îndoială însăşi posibilitatea aplicării noţiunii de progres la procesul istoric de dezvoltare a cunoştinţelor ştiinţifice, apoi ceilalţi consideră noţiunea de progres ca una din categoriile centrale ale filozofiei ştiinţei, vorbesc despre creşterea gradului de veridicitate a cunoştinţelor, despre adevăr ca o corespundere a teoriei realităţii, neagă necomensurabilitatea conceptuală ca piedică imaginară pe calea ştiinţei spre adevăr.

**a)** Adepţii concepţiei paradigmatice în dezvoltarea ştiinţei (*T. Kuhn*, *S. Toulmin* ş.a.) criticau analiza filozofică abstractă efectuată de neopozitivişti, cereau legătură dintre filozofia ştiinţei şi istoria ştiinţei, evidenţierea legăturilor reciproce dintre factorii sociali, psihologici, economici şi tehnici în dezvoltarea ştiinţei. Istoria ştiinţei o cercetau ca evoluţie a schemelor conceptuale, a ideilor fundamentale şi a funcţiilor cunoaşterii ştiinţifice, socoteau paradigma ca model general de explicare a procesului dezvoltării cunoştinţelor ştiinţifice. ***T. Kuhn***, de exemplu, admite existenţa premiselor teoretice ce

îndreaptă orice cercetare ştiinţifică concretă, privită ca un "cadru teoretic aprioric", afirmă că, fără o oarecare schemă iniţială, noi niciodată nu vom putea stăvili torentul de experienţe. T. Kuhn introduce noţiunea de *paradigmă*, prin care înţelege un sistem larg de noţiuni, metode, legi ce prezintă o adevărată bază pentru cercetări ştiinţifice, un model de rezolvare a problemelor. El admite existenţa unei etape preparadigmatice iniţiale de dezvoltare a ştiinţei, crearea unei paradigme unice, dezvoltarea cunoştinţelor pe baza ei, acumularea faptelor, perfecţionarea teoriilor şi metodelor, apariţia faptelor anomalice ce duc la criză şi la revoluţie ştiinţifică, la apariţia unei noi paradigme. Prin noţiunea de paradigmă filozoful înţelege un sistem de păreri şi directive, valori şi modele de activitate, care sunt recunoscute şi acceptate de toţi membrii asociaţiei ştiinţifice date. Paradigma el o aplică la ştiinţa normală, înţelegînd sub ultima o activitate de explicare şi reformulare a paradigmelor, de perfecţionare şi precizare a teoriilor ce apar nu pe baza ei; căutări experimentale a noilor fapte şi precizarea lor. Normalitatea el o consideră drept trăsătură specifică a activităţii ştiinţifice. Kuhn opinează că anomaliile (atît cele obişnuite, cît şi cele revoluţionare) apar în corespundere cu regulile şi modelele de activitate ce reiese din paradigma dată. El menţionează că descoperirea faptului anomal este un proces, începutul căruia e legat de tendinţa de a păstra vechea paradigmă, iar sfîrşitul ei marchează trecerea la cea nouă, că ea duce în mod sigur la crize ştiinţifice, generînd ştiinţe extraordinare, revoluţii în ştiinţă, legate de apariţia unor noi paradigme, calitativ deosebite de cele anterioare şi necomensurabile cu ele. Noile paradigme, după părerea lui, sunt necumulative, adică prezintă pe nou tabloul de studiere a anumitor fenomene ale naturii. Kuhn scrie: "Revoluţiile ştiinţifice se cercetează aici ca astfel de episoade necumulative ale dezvoltării ştiinţei, în timpul cărora vechea

paradigmă este înlocuită în întregime sau parțial de noua paradigmă, necomparabilă cu cea veche”[1], explicînd necumulativitatea paradigmelor prin faptul că în ştiinţă omul operează nu cu dovezi logice, ci cu convingeri, credințe, înțelegeri de grup. El afirmă că cunoştinţele despre anumite metode de cercetare, standarde de activitate experimentală şi teoretică, criterii cu privire la caracterul ştiințific şi anumite valori, cît şi cunoştinţele ce reprezintă informații despre structura lumii depind nu de realitatea obiectivă, ci de poziția determinantă a asociației ştiințifice. El neagă adevărul obiectiv şi valoarea veridicității în aprecierea cunoştinţelor. Astfel, teoria ce-i aparține, îndeosebi partea ce vizează criteriile de preferință a programelor, capătă caracter irațional.

Specificînd bazele psihologice, sociale şi empirice după care trebuie preferate şi alese paradigmele şi teoriile, Kuhn socoate pe deplin rațional procesul de selectare şi preferare a teoriilor, indicînd cum înțelege el raționalitatea, criteriul raționalității. Concomitent cu criteriul eficienței soluționării problemelor extrem de dificile, Kuhn analizează şi criteriul volumetric, conform căruia din două teorii trebuie selectată şi cercetată ca mai preferată acea teorie care oferă o rezolvare mai efectivă pentru un volum mai mare de clase de probleme extrem de grele. Dar afirmația lui că sunt intraductibile limbile, aparatele teoretice şi conceptuale, folosite de asociația ştiințifică nouă şi veche, este dezmințită de datele ştiinței.

Modelînd progresul în ştiinţă pe baza evoluției darwiniste, Kuhn susține că paradigma nouă, victorioasă, majorează numărul de probleme ce pot fi rezolvate. Aceasta vine însă în contradicție cu afirmația sa precum că paradigmele noi, în momentul apariției lor, deseori rezolvă mai puține probleme,

[1] *Кун Т*. Структура научных революций.– М., 1975, p. 123.

decît cele vechi. În realitate, însăşi enumerarea acestor probleme nu poate fi efectuată. La fel şi teza susţinută de Kuhn, potrivit căreia noile paradigme, pe măsura dezvoltării, includ în componenţa lor toate rezultatele valorice primite de cele precedente şi că, pe măsura dezvoltării ştiinţei, tot mai mult înţelegem natura, vine iarăşi în contradicţie cu afirmarea sa că progresul ştiinţific nu ne apropie pe noi de adevăr. În caz final, progresul ştiinţific este înţeles de el ca căutare şi selectare a mijloacelor mai prielnice pentru activitatea viitoare.

Un alt adept de vază al concepţiei paradigmatice în dezvoltarea ştiinţei este ***S. Toulmin***. El consideră că ştiinţa se dezvoltă pe baza anumitor programe de cercetare, şi nucleul acestei programe îl constituie paradigma înţeleasă ca model fundamental de exercitare. După S. Toulmin, orişice lămurire ştiinţifică leagă, cu ajutorul unei anumite scheme conceptuale, datele ce se atribuie experienţei din trecut, pentru a explica fenomenele observate sau pentru a prevedea rezultatele viitoarelor experimente. Toulmin afirmă că există premise teoretice, care preced cunoaşterea ştiinţifică ce directează aşteptările preventive ale observatorului, aşa-numiţii "ochelari teoretici", prin care savantul vede lumea pe care o cunoaşte.

Criticînd neopozitivismul logic ce limitează filozofia ştiinţei numai la sfera fizicii şi matematicii, răspîndind sfera ei şi la ştiinţele sociale, etică, filozoful trece de la filozofia ştiinţei la analiza filozofică a culturii, la dezvoltarea societăţii în genere. În filozofia lui Toulmin noţiunile de *raţionalizare* şi *raţionalitate* sunt privite nu ca construcţii ajutătoare, dar ca construcţii fundamentale şi întemeietoare, care cimentează întreaga lui filozofie. În legătură cu aceasta, Toulmin defineşte ştiinţa ca o formă deosebită de cunoştinţe raţionale, ca un sistem de răspunsuri la întrebări şi probleme deosebite de cercetare, dar nu reprezintă o reflectare a realităţii obiective. Toulmin consi-

deră că filozofia are de-a face nu cu realitatea, ci numai cu situații concrete de fundamentare, că un anumit model de lămuriri în știință nu influențează asupra rezultatului experimentului sau observării. Dar sugestiile sau aprecierile etice, în caz dacă sunt bine fundamentate, influențează evident asupra caracterului conduitei. Toulmin luptă atît împotriva inductiviştilor, care afirmă că teoriile şi legile ştiinţifice pot să apară ca rezultat al generalizărilor empirice, cît şi împotriva deductiviştilor, conform cărora cunoştinţele empirice pot fi în mod deductiv primite din ipotezele şi legile corespunzătoare. El enunță că legile şi teoriile nu reprezintă reflectări ale realității sau o descriere a ei, că ele nu sunt nici greşite şi nici veridice, dar prezintă numai forme regulative ale activității pentru atingerea anumitelor scopuri ce diferă de la epocă la epocă. Toulmin afirmă că fiecare epocă, cu premisele sale deosebite, absolute, formează idealurile ştiinței, standardele şi cerințele sale.

Toulmin se situează pe poziția separatismului logic la limită şi a pluralismului, promovează ideea înlocuirii unei structuri logice unice printr-o mulțime de logici substantivate. Filozoful înaintează postulatul creării unei mulțimi de scheme evoluționiste separate pentru diferite sisteme ale cunoştinţelor ştiinţifice.

În dezvoltarea ştiinței Toulmin refuză să vadă un progres prin înlocuirea etapelor evolutive cu revoluții ştiințifice distrugătoare, confirmînd adaptarea, într-o măsură mai mare sau mai mică, a ştiinței la condițiile sociale ce se schimbă încontinuu. Vorbind despre standarde, idealuri şi paradigme, filozoful are în vedere standardele de explicare ce se stabilesc în limitele premiselor absolute ale unei sau altei epoci culturale. Apreciind componentele ştiinței, cum sunt teoriile, metodele, faptele etc., sub aspectul posibilității unor explicații adecvate, însăşi evoluția ştiinței este apreciată de filozof ca evoluție a structurilor explicative în limitele tradiției date,

condiționate de idealurile, standardele şi paradigmele acceptate în această asociație ştiințifică, Toulmin insistînd asupra faptului că raționalitatea e proprie nu unei careva activități speciale, dar este un atribut al activității umane în genere[1]. Astfel, Toulmin se delimitează atît de absolutivismul raționalist, care admite o raționalitate neschimbată, extraistorică, legată în mod rigid cu logica şi matematica, cît şi de relativismul raționalist, care admite un număr nelimitat de diferite raționalități. El tinde să prezinte întregul proces de dezvoltare a filozofiei şi ştiinței ca o căutare a noilor standarde raționale, ca proces de raționalizare evolutivă continuă a activității intelectuale. În calitate de dominantă a raționalizării ştiințifice, Toulmin consideră problema, vede izvorul problemelor ştiințifice în interacțiunea istorică a directivelor savantului cu lumea naturii, pe care el o cercetează. Problemele apar atunci, crede el, cînd idealurile noastre intră în conflict sau cu natura, sau între ele, iar istoria ştiinței poate fi în mod rațional reconstruită numai ca istorie, genealogie a problemelor. Dar se are în vedere nu legătura obiectivă a problemelor cu realitatea socială, ci prezența unor formațiuni cognitive închise intern în ele înseşi, cum sunt ideile şi experiența.

În dezvoltarea ştiinței Toulmin admite nu revoluții radicale, ci microrevoluții, legate cu descoperiri aparte; neagă prezența delimitărilor principiale dintre cunoştințele cotidiene şi ştiințifice, vorbeşte despre determinarea socioculturală a dezvoltării ştiinței. Dar recunoscînd în calitate de forță motrice a evoluției ştiinței atît creația individuală, cît şi cea colectivă, el consideră drept decisiv factorul individual, acordînd rolul primordial activității savanților de vază, rolul colectivelor ştiințifice concrete fiind plasat pe planul doi sau chiar trei.

[1] *Toulmin S.* Human understanding.– Oxford, 1972, p. 37.

**b)** Apariţia raţionalismului critic a fost o reacţie la empirismul îngust al pozitiviştilor, care se conformau statutului cunoaşterii teoretice, refuzîndu-i însă obiectivitatea; o reacţie la antiistorism în analiza cunoştinţelor, care reprezintă cunoştinţele nu ca un proces, ci ca un sistem conceptual static. Dacă pozitiviştii încercau să reducă teoria la senzaţii, apoi la raţionaliştii critici reconstrucţia dezvoltării cunoştinţelor ştiinţifice are loc numai în sfera teoriei şi pe baza principiilor metodologice normative. În calitate de mijloace de dezvoltare sunt acceptate de ei numai argumentarea logică, căutarea contradicţiilor logice şi rezolvarea lor logică, teoretică.

Adepţii raţionalismului critic (*K. Popper*, *I. Lakatos*, *P. Feyerabend* ş.a.) au declarat în calitate de unică metodă a filozofiei "criticitatea raţională". Ei afirmau că "raţionalismul critic" s-a situat mai sus decît empirismul unilateral şi îngust în orientarea sa gnoseologică, mai presus de raţionalismul clasic. ***K. Popper***, de exemplu, în calitate de metodă adecvată a ştiinţei şi filozofiei, ce contribuie la "creşterea cunoştinţelor" şi la înaintarea spre adevăr, recunoaşte metoda discuţiei raţionale ce constă în "formularea clară şi strictă a problemei discutate şi cercetarea critică a diferitelor rezolvări ale ei"[1]. În opinia lui, raţionalismul critic demonstrează renunţarea la reprezentările despre modelul static al cunoştinţelor, în care adevărul odată fixat e primit ca just pentru toate timpurile. Afirmînd ca orişice teorie totdeauna e greşită şi poate fi dezminţită, Popper socoate că sarcina savanţilor şi a filozofilor, ce tind spre căutarea adevărului (după el, a necontrarietăţii), este să găsească aceste greşeli şi rădăcini şi să le înlăture prin intermediul unui control strict al teoriei, al criticii premiselor ei şi prin înaintarea a noi ipoteze.

K. Popper tinde să delimiteze procesele de acceptare a

[1] *Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избр. работы. – М., 1983, p. 35 – 36.

noilor idei, metodele şi rezultatele controlului lor logic, aspectele de descoperire atribuindu-le domeniului actelor psihologice iraţionale ce nu pot fi supuse analizei ştiinţifice şi fundamentării, reducîndu-le la problema aruncării teoriilor dezminţite. Problema "delimitării" dintre ştiinţele fundamentate în mod empiric, pe de o parte, şi disciplinele formale (logica şi matematica) şi construcţiile metafizice (filozofia, religia etc.), pe de alta, K. Popper o rezolvă aplicînd criteriul falsificării, al cerinţei dezminţirii empirice. Declarînd că asemenea fenomene ca inducţia nu există, criticînd inductivismul, filozoful construieşte o teorie antiinductivistă a cunoaşterii, excluzînd şi problematica genezei cunoştinţelor ştiinţifice, negînd rolul practicii în cunoaştere.

Socotind că principiul verificării este discreditat în mod definitiv în virtutea faptului că tezele generale, ce se atribuie la o mulţime de evenimente cu număr infinit de elemente, nu pot fi confirmate pe deplin, K. Popper vede ieşirea din situaţie în trecerea la acceptarea principiului falsificării (dezminţirii). El declară că pentru dezminţirea unei afirmări generale este suficientă doar o singură sugestie, care fixează faptul ce contrazice această afirmaţie.

În realitate, concepţia falsificării ca o capacitate de a dezminţi pune în mod real la îndoială corespunderea oricărei teorii bazei ei empirice, contrazice însăşi ideea dezvoltării cunoştinţelor ştiinţifice. Dar trecerea de la teoria-ipoteză anterioară la cea nouă se transformă la el în alegerea arbitrară subiectivă între ipoteze pe baza metodei de probe şi greşeli. Filozoful, fondator al anticumulativismului contemporan, neagă continuitatea în conţinutul diferitelor etape ale istoriei cunoaşterii. Popper a formulat şi criteriile de apreciere comparativă a teoriilor ştiinţifice, cum sunt: gradul de continuitate sau informativitate, de probabilitate logică (opusă gradului de

dezmințire), gradul de veridicitate, mişcare spre "verosimilitate" etc. El afirmă că e mai plină de conținut teoria ce ne vorbeşte mai mult despre lumea experienței, că probabilitatea logică a afirmației prezintă un adaos la gradul de falsitate.

K. Popper a elaborat şi învățătura sa despre trei lumi: "prima" – *cea fizică*; "a doua" – cea *a stărilor conştiinței*, *a experienței personale*, *lumea subiectivă*, *a psihicului*, *domeniul cunoaşterii umane şi al proceselor psihice ce au loc în creier*; "a treia" – *lumea adevărului deplin şi perfect*, inclusiv presupunerile lor şi teoriile greşite, incluzînd "toate obiectele posibile ale gîndirii", conținutul obiectiv al cunoştințelor. În lumea "a treia" sunt reale teoriile, problemele, situațiile problematice, argumentele. Refuzul de a cerceta reflectarea în conştiința omului a lumii înconjurătoare a dus la aceea că procesul cunoaşterii la Popper se prezintă în calitate de proces al cunoaşterii nu a lumii materiale, ci "a celei de-a treia lumi", care este nu numai lumea ideilor fixate în limbă ("în cărți"), dar şi a "spiritului obiectiv", este sfera intersubiectivului. Popper afirmă că toate acțiunile noastre în prima lume sunt condiționate de faptul că a doua lume cuprinde ceva din lumea a treia. Ştiința o consideră ca istorie a situațiilor problematice ce urmează unele după altele.

Filozoful a aplicat teoria sa despre falsitate şi la ştiințele sociale, declarînd agnosticismul în teoria cunoaşterii sociale, negînd necesitatea istorică. Teza despre existența obiectivă a legilor este exclusă de el din sfera ştiinței ca fiind "metafizică".

Pentru Popper teoriile prezintă parcă o "plasă", pe care noi o aruncăm, pentru a prinde "lumea", pentru a raționa, a lămuri "lumea". El afirmă că, într-adevăr, ştiințifică este acea teorie, care în principiu poate fi dezmințită, adică conține falsitate, şi reduce problema "înțelegerii istorice" la problema

“lămuririi istorice”. În realitate, “lămurirea” pune accent pe elementele logice ale cunoştinţelor, dar “înţelegerea” e legată de includerea acestor cunoştinţe într-un sistem de cunoştinţe, reprezentări, experienţe proprii, orientări valorice şi tendinţe practice, prezente de acum la om.

Problema acumulării de noi cunoştinţe este plasată de el în domeniul psihologiei empirice, iar analiza gnoseologică şi logică a descoperirilor ştiinţifice o respinge. K. Popper recunoştea influenţa filozofiei asupra dezvoltării ştiinţei.

Un alt reprezentant al raţionalismului critic – ***I. Lakatos***, a împărtăşit tezele poperienilor cu privire la falsitate, criticism, tendinţa cunoştinţelor ştiinţifice spre adevăr, dar a lărgit reprezentările poperianiste despre raţionalitate, a răspîndit raţionalismul critic al lui Popper în domeniul filozofiei matematicii. Dacă Popper ca sarcină primordială a analizei metodologice a dezvoltării cunoştinţelor filozofice socotea cercetarea logică a contextului justificării cunoştinţelor ştiinţifice, apoi I. Lakatos a admis şi raţionalitatea analizei problematicii descoperirii ştiinţifice. Afară de aceasta, în calitate de unitate bazică de dezvoltare a cunoştinţelor ştiinţifice el consideră nu o teorie ştiinţifică aparte, ci o programă de cercetări ştiinţifice ce cuprinde o continuitate istorică de teorii.

I. Lakatos recunoaşte atît reconstrucţia logică a cunoaşterii (“istoria internă”), cît şi contextul social şi psihologic al dezvoltării ştiinţei (“istoria externă”). Dezvoltarea ştiinţei, în special a matematicii, socoate el, are loc nu în mod cumulativ, pe calea acumulării anumitor adevăruri absolute, ci în procesul înaintării presupunerilor şi ipotezelor, a dovezilor lor, a criticismului teoriilor şi a dovezilor lor prin construirea exemplelor contrare. Analiza critică a dovezilor o sprijină nu pe metoda probelor şi a greşelilor, cum face K. Popper, ci pe reconstruirea raţională a principiilor euristice de dezvoltare a

ştiinţei, bazate pe istoria ei. Lakatos afirmă că cunoştinţele matematice au natură "cvasiempirică", că veridicitatea exprimărilor singulare nu poate îndreptăţi veridicitatea principiilor generale, însă falsitatea primelor ne vorbeşte şi de falsitatea celor din urmă. Forţele motrice ale progresului, afirmă el, sunt speculaţiile îndrăzneţe, criticismul, concurenţa teoriilor, deplasările problemice.

Lakatos admite că dezvoltarea matematicii se controlează de standarde nu mai puţin obiective, decît în ştiinţele naturale. Aceste "standarde obiective", cît şi noţiunea de progres, stagnarea şi degenerarea în dezvoltarea cunoştinţelor matematice şi natural–ştiinţifice sunt explicate de el în "metodologia programelor ştiinţifice de cercetare". El atrage atenţia nu atît la procedura falsificării, cît la confirmarea creşterii cunoştinţelor ştiinţifice, introduce noţiunea de *deplasare progresivă a problemelor*. Analizînd metodologia programelor de cercetare ştiinţifică în contextul falsificaţionismului, filozoful afirmă că principiul falsificării duce la dezvoltarea teoriei, că un rol important în dezvoltarea ştiinţei îl au principiile euristice, care pot fi reconstruite în mod raţional. El socoate că orişice teorie ştiinţifică trebuie să fie apreciată împreună cu ipotezele sale auxiliare, cu condiţiile iniţiale şi în legătură cu teoriile precedente ei. Consecutivitatea istorică de teorii ştiinţifice, după el, formează "nucleul rigid" şi "cordonul de apărare" al programului. "Nucleul rigid" se păstrează în toate teoriile programului, dar "cordonul de apărare", ce constă din totalitatea ipotezelor auxiliare, se schimbă de la o teorie la alta, avînd ca scop de a proteja "nucleul rigid" de falsificare. De exemplu, pentru programul ştiinţific de cercetare al lui Newton "nucleul rigid" constă din trei legi ale mecanicii clasice şi legea atracţiei universale; la "cordonul de apărare" se atribuie teoriile optice, în special teoria refracţiei atmosferice. Euristica, opinează el,

poate fi *pozitivă*, constînd din reguli metodologice ce indică calea dezvoltării cercetărilor, ipotezele auxiliare care trebuie introduse, şi *negativă*, constînd din reguli metodologice ce limitează mulţimea căilor posibile de cercetare.

Lakatos este de părerea că fiecare teorie nouă a programului "progresiv" de cercetare ştiinţifică trebuie să aibă un surplus de conţinut empiric faţă de conţinutul teoriei precedente, şi o anumită parte a acestui surplus de conţinut trebuie să fie confirmată. El menţionează: "Un anumit program de cercetare poate fi socotit progresiv pînă la momentul cînd creşterea teoretică depăşeşte creşterea empirică, adică pînă cînd el îşi păstrează capacitatea de a face măcar previziuni confirmate parţial de noile "fapte"[1].

Dacă însă teoriile unui anumit program nu prezic nimic nou, dar sunt capabile doar să asimileze esenţa teoriilor programului curent, apoi primul program trebuie considerat "regresiv". Filozofia ştiinţei, susţine Lakatos, fără istoria ştiinţei, e goală, dar istoria ştiinţei, fără filozofia ştiinţei, e oarbă; filozofia ştiinţei elaborează metodologia normativă, pe baza căreia istoricul reconstruieşte "istoria internă", explicînd raţional sporirea cunoştinţelor obiective.

În cadrul filozofiei ştiinţei a raţionalismului critic a apărut şi anarhismul metodologic al lui ***P. Feyerabend***, care în mod logic a epuizat tendinţele prezente la K. Popper şi I. Lakatos. Doar în condiţiile premiselor gnoseologice ale poperianismului, apelarea la istoria ştiinţei duce, în mod necesar, la anarhism. Feyerabend afirmă că propoziţiile observării se expun în legătură cu percepţia, dar ele atestă nu percepţia, ci obiectele fizice. El afirmă că propoziţiile observării sunt determinate nu de situaţia observării, dar de scopul pe care şi-l

[1] *Лакатос И*. Доказательство и опровержения.– М., 1967, p. 6.

pune observatorul. Astfel, noi avem nevoie de o concepție filozofică ce analizează experiența. Filozoful a formulat teza privind dependența limbii observării de teorie, menționînd că modul prin care noi fixăm rezultatele observărilor şi ale experimentelor depinde de premisele teoretice acceptate de noi.

În corespundere cu dispozițiile raționalismului critic al lui K. Popper, P. Feyerabend susține că prezintă interes nu confirmările, dar dezmințirile teoriei, în care scop avem nevoie de alte teorii, dispoziții ce ar conferi alte interpretări ale experienței. Dar dacă concepții alternative asemănătoare nu există, urmează să le construim, pentru a evidenția premisele neînțelese cu caracter teoretic incluse în experiență în mod necritic. Pentru a fi un adevărat empirist, spune el, e necesar să se dezmintă teoria de care noi suntem convinşi, inventînd pentru aceasta concepții de tot felul, oricît de absurde ar fi ele. Filozoful propune a introduce în metodologie principiul pluralismului, care ne îndeamnă la crearea şi elaborarea teoriilor, incompatibile cu punctele de vedere cercetate, chiar dacă ultimele sunt în mare măsură confirmate şi acceptate.

Feyerabend subliniază îndeosebi importanța teoriilor filozofice neştiințifice şi antiştiințifice pentru critica şi dezmințirea teoriilor ştiințifice. Mai tîrziu, însă, dînsul îndeamnă la propagarea pluralismului dincolo de limitele concurenței teoriilor ştiințifice, încurajează critica gîndirii, instituției ştiinței în genere, a culturii europene. Mai departe, Feyerabend critică chiar şi concepțiile metodologice ale inductivismului şi ale raționalismului critic. El formulează principiul contrainducției ca regulă metodologică ce recomandă să fie criticate teoriile confirmate şi să fie confirmate ipotezele care contravin atît teoriilor asemănătoare, cît şi faptelor strict stabilite. Feyerabend afirmă că teoria, confirmată printr-un număr de experimente, dar care nu înregistrează nici un exemplu de

dezmințire, e cea mai rea din cele posibile. El propune să se inventeze ipoteze alternative, care ar putea construi experimente de dezmințire pentru teoriile "nevinovate". Pronunțîndu-se împotriva raționalismului critic, filozoful luptă împotriva falsificaționismului, delimitării contextului descoperirii şi a fundamentării şi socoate că savantul, înaintînd o ipoteză oarecare, ocupă îndată o poziție critică față de ea. În realitate, promovînd o oarecare ipoteză savantul se străduie nu s-o dezmințească, ci s-o apere şi, deci, fundamentarea ipotezei este inseparabilă de dezvoltarea ei. Feyerabend apără şi teza, potrivit căreia uneori trebuie respinse teoriile dezmințite de fapte, iar alteori, din contra, ele trebuie păstrate.

Criticînd normativele metodologice, propuse de raționaliştii critici în calitate de criterii ale raționalității științifice, Feyerabend cercetează adăugător factorii ce determină deciziile savanților şi schimbările conceptuale în ştiință, se pronunță pentru noi forme de raționalitate, pentru noi teorii şi ipoteze alternative[1]. El este sigur de incomensurabilitatea ipotezelor şi teoriilor, a concepțiilor ce se substituie unele pe altele, foloseşte teza despre incomensurabilitate pentru fundamentarea anarhismului metodologic, afirmă că din cauza incomensurabilității teoriilor ştiințifice selecția lor şi, în genere, dezvoltarea ştiinței nu se supune nici unui fundament rațional. Scopul ştiinței, după el, nu este căutarea adevărului, ci satisfacerea nevoii savantului de automanifestare creatoare liberă.

Anumite aspecte ale concepției sociale a raționalismului critic întîlnim la ***H. Albert*** şi ***E. Topitsch***. Albert, de exemplu, apreciază idealul social ca sinteză a cîtorva tipuri de rațional ce trebuie să fie cercetat în legătură cu ştiința, tehnica, economia. Raționalitatea este considerată de el o forță

[1] *Фейерабенд П.* Ответ на критику. Структура и развитие науки: Сб. переводов.– М., 1978, p. 420.

atotputernică şi atotcritică ce înlătură toate dogmele şi autoritățile, asigură înțelegerea veridică a ceea ce se întîmplă. Un rol de vază în rezolvarea problemelor sociale complicate el atribuie nu factorilor materiali, ci spirituali, între care un loc deosebit îl ocupă critica ca atare.

Pornind de la principiul "falibilismului" ce admite ca necesare greşelile în orişice idei, teorii, în soluționarea problemelor, Albert nu socoate nici una din teorii mai bună ca altele, fiindcă toate sunt generate de rătăcirile şi greşelile rațiunii omeneşti şi trebuie să fie supuse "criticii raționale", înlocuite prin noi construcții teoretice. Albert formulează principiul ştiinței sociale, libere de valori, şi afirmă că ştiința socială este liberă de valori, norme, influențe ideologice, că ea principial e opusă stilului ideologic de gîndire, care, în viziunea lui, se bazează pe "raționalitatea dogmatică".

E. Topici încearcă la fel să dovedească incompatibilitatea ideologiei cu gîndirea ştiințifică contemporană. El socoate că în critica ideologiilor şi a concepțiilor despre lume trebuie delimitate în mod consecutiv părțile componente cognitive şi normativ-estimative ale sistemelor ideologice, pentru a exclude din ştiința socială "standardul valoric", înțelegînd sub ultimul poziția politică, conceptuală sau morală a autorilor concepțiilor ideologice. Ideologia, spune el, trebuie să fie eliminată din viața socială, politică şi ştiința socială. Filozoful dezvoltă teoria subiectiv–idealistă a valorilor, conform căreia unica bază pentru valori este conştiința subiectului.

Neajunsul general al reprezentanților raționalismului critic constă în înlocuirea activității practice (experimentale) prin expresiile logico–lingvistice ale acestei activități. Ei exagerează statutul gnoseologic al teoriei, găsesc izvorul mişcării cunoaşterii şi criteriul adevărului ei nu în practică, ci în logică.

### *3.3. Neokantianismul*

Neokantianismul a apărut în anii ‘60 – 70 ai secolului al XIX-lea, atingînd o înflorire în anii ‘90 ai aceluiaşi secol şi în anii ‘20 ai secolului al XX-lea în mijlocul intelectualităţii instituţiilor superioare din Germania. După anii ‘30 şi pînă la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial neokantianismul este în decădere, dar astăzi observăm o renaştere a lui în formele intermediare: fenomenologice şi neohegeliene.

Cauza apariţiei neokantianismului prezintă procesele social–politice din Germania de la mijlocul secolului al XIX-lea. **În primul rînd**, eşecul revoluţiei din 1848 a adus la eşecul sistemului dialectic idealist al lui Hegel şi Schelling. **În al doilea rînd**, influenţa crescîndă asupra filozofiei a ştiinţelor naturii a impus înţelegerea critică a tezelor filozofice. **În al treilea rînd**, dezvoltarea furtunoasă a capitalismului şi dezvoltarea generată de ea a tehnicii, industriei, metodelor experimentale a înaintat pe prim-plan probleme de metodologie, clarificarea logicii dezvoltării lumii spirituale, deosebirea ei de logica dezvoltării tehnosferei, străine lumii spirituale.

Neokantianismul de la bun început a apărut ca concepţie opusă pozitivismului. Dacă pozitiviştii puneau sarcina de a evidenţia în conţinutul ştiinţei materialul “primar”, neschimbat în procesul activităţii gîndirii, reducînd tezele teoretice la datele “experienţei pure”, apoi neokantianiştii şi-au concentrat atenţia asupra activităţii constructive a raţiunii, văzînd în ea baza oricăror cunoştinţe, formulînd concluzia cu privire la rolul crescînd al conştiinţei în genere. Această concluzie nu putea fi confirmată de identitatea absolută hegeliană dintre gîndire şi existenţă. Mai acceptabilă s-a dovedit a fi filozofia kantiană, conform căreia nu noţiunile se pun în concordanţă cu obiectele, ci obiectele – cu noţiunile noastre.

Accentul pus pe conştiinţă a dus la următorul pas – renunţarea de la “lucrurile în sine” ale lui Kant, care serveau

drept cauză obiectivă a senzaţiilor noastre. Ca rezultat, devine dominantă ideea existenţei proprietăţilor imanente ale conştiinţei, care constituie lumea cunoaşterii noastre conform naturii sale. O asemenea înclinare cu unele sau alte nuanţe se interpreta ca o "modificare" a filozofiei lui Kant. De aici şi termenul "neokantianism", care uneşte trei direcţii principale:

a) neokantianismul timpuriu, direcţia fiziologică (*H. Helmholtz, I. Müller, F. Lange, O. Liebmann*);

b) şcoala din Marburg, direcţia transcendental–logică (*H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer* ş.a.);

c) şcoala din Baden (Freiburg), direcţia transcendental–psihologică (*V. Windelband, H. Rickert* ş.a.).

Să le analizăm.

*a) Neokantianismul timpuriu*

Neokantianismul timpuriu, direcţia fiziologică (*H. Helmholtz*, *I. Müller*, *F. Lange*, *O. Liebmann*) a făcut încercarea de a pune sub ideea conştiinţei autoproduse o bază ontologică, natural-ştiinţifică.

Menţionăm că reprezentanţii acestei direcţii (***H. Helmholtz***, de exemplu) erau mai aproape de kantianism, decît de neokantianism. Helmholtz niciodată n-a pus la îndoială existenţa lumii obiective, exterioare; senzaţiile şi alte acte psihice le prezintă ca rezultat al acţiunii obiectelor lumii înconjurătoare asupra organelor noastre de simţ. Dar la el evidenţiem şi tendinţa de a-l "corecta" pe Kant în direcţia subiectivismului crescînd şi chiar a iraţionalismului, enunţînd că senzaţiile după calitatea lor sunt nu altceva decît semnele lucrurilor înconjurătoare, şi nu imaginea, copia, reflectarea lor. Dînsul afirmă că "obiecte asemănătoare, acţionînd în condiţii similare, necesită semne identice şi că semnelor neidentice întot-

deauna le corespund acţiuni neasemănătoare”[1]. Acţiunea lucrurilor asupra organelor senzitive, spune el, ne permite să admitem existenţa lumii exterioare, şi baza acestei admiteri o constituie legile (ca, de exemplu, legea cauzalităţii).

Dar, afirmă în continuare Helmholtz, înţelegerea legilor ne vorbeşte despre faptul că ele sunt luate nu din lumea exterioară, ci din adîncurile conştiinţei, că legile reprezintă starea permanentă a conştiinţei. De aceea legile sunt pur logice şi apriorice. Şi întrucît conştiinţa ne este prezentă permanent, şi legile apriorice sunt permanente, reprezentînd modele pentru sugestii despre lucruri anumite; actul sugestiei şi este experienţa – rezultat al existenţei legilor apriorice.

Dacă H. Helmholtz a încercat să pună o bază empirică aprioritătii (interacţiunea senzorială cu obiectul), apoi ***I. Müller*** – una fiziologică. Pe baza faptului că senzaţia lumii poate să apară în urma diferitelor acţiuni, inclusiv a celor mecanice (lovitură ş.a.), el elaborează concepţia “energiei specifice a organelor de simţ”, provocate de acţiunea exterioară, fără a avea ceva comun cu ea, făcînd concluzia că senzaţiile noastre nu ne vorbesc nimic despre starea lumii înconjurătoare.

Dar şi unul şi altul, în tendinţa de a fundamenta pe cale naturală apriorismul, se îndepărtau de la Kant care socotea axiomele apriorice un rod al sugestiilor sintetice, al capacităţii noastre de a raţiona varietatea.

Dezvoltînd aceste teze, ***F. Lange*** cercetează baza aprioritătii în mod psihologic, ca o organizare deosebită a organismului nostru, şi afirmă că “calitatea percepţiilor senzoriale depinde pe deplin şi în mod perfect de structura organelor noastre”[2], iar categoriile îşi au rădăcinile nu în raţiunea pură,

---

[1] Cit. dup\: *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 года.– М., 1969, p. 28.

[2] *Ланге Ф. А.* История материализма и критика его значения в настоящем. Т. 2.– Киев – Харьков, 1900 p. 2 – 3.

ci în organizarea corpului nostru.

Pornind de la concepţia "energiei specifice a organelor de simţ" şi de la faptul că noi nu putem nimic şti despre obiectul cercetat, el reduce lumea exterioară la reprezentările subiectului. Dînsul constată că noi nu ştim dacă există "lucrurile în sine", dar ştim numai că aplicarea consecutivă a legilor gîndirii noastre ne duce la noţiunea unui "ceva" pur problematic, pe care noi îl interpretăm ca pe o cauză a fenomenelor. Anume acest "ceva" este, după părerea lui Lange, lumea în afara experienţei.

Teoria cunoaşterii neokantiene e redată şi în lucrările lui ***O. Liebmann***, care e gata să recunoască existenţa a "ceva" obiectiv ce nu depinde de conştiinţă (dar nu "lucrurile în sine"). Dînsul afirmă: conştiinţa este faptul iniţial şi noi cunoaştem nemijlocit numai *Eu*-l individual. În *Eu*-l personal noi evidenţiem condiţiile experienţei, inclusiv unitatea obiectului transcendental. Şi fiindcă funcţiile conştiinţei personale le observăm şi în conştiinţa străină, independentă de cea personală, "aceste funcţii capătă importanţă metacosmică"[1]. Lumea în afara experienţei apare atunci ca "ceva", iar interpretarea ei e posibilă în forma mitologică a individului sau a genului.

La reprezentanţii acestei direcţii evidenţiem tendinţa de a găsi noţiunii un echivalent substanţial (ce-i apropie de pozitivişti). Dînşii interzic aplicarea categoriilor ca forme logice în afara experienţei. Dar ruperea conştiinţei de lume duce la ruperea senzaţiilor de la raţiune în chiar însăşi conştiinţa. Apelarea la fiziologice, psihologie, structura organismului nu sunt decît încercări de a fundamenta în mod natural, înnăscut, formele apriorice ale noţiunilor. Dualismul kantian dintre gîndire şi existenţă este "gonit" în interiorul cunoaşterii şi de aceea nu se înfruntă, ci numai se modifică.

[1] Cit. dup\: *Богомолов А. С*. Немецкая буржуазная философия после 1865 года.– М., 1969, p. 24 – 25.

*b) Şcoala din Marburg*

Şcoala din Marburg (*H. Cohen*, *P. Natorp*, *E. Cassirer* ş.a.) s-a pronunţat împotriva laturii psihologicului în teoria cunoaşterii şi a încercat să fundamenteze latura transcendental–logică a concepţiei (logice şi gnoseologice) a lui Kant. Dacă la Kant transcendentală este totalitatea principiilor (de tipul "Eu raţionez"), ce serveşte pentru fundamentarea formelor apriorice ale cunoştinţelor în matematică şi în ştiinţele naturii, apoi la ***H. Cohen*** (fondatorul acestei şcoli) totalitatea principiilor se prezintă ca o fundamentare ***logică*** a matematicii, ştiinţelor naturii şi eticii. Datorită "logicii cunoaşterii pure", filozofia se transformă în filozofie a ştiinţei şi metodologie ştiinţifică. Logicizarea filozofiei lui Kant îi este necesară lui H. Cohen pentru a învinge dualismul acestei filozofii, oscilarea între agnosticism şi materialism. De aceea şi formele cunoaşterii senzoriale (spaţiul şi timpul), şi formele raţiunii (categoriile), şi ale intelectului (ideile) la el se transformă în categorii logice. Ca rezultat, are loc logicizarea însăşi a conştiinţei şi cunoaşterii. H. Cohen vorbeşte despre coincidenţa, identitatea formelor de bază ale gîndirii şi existenţei, susţinînd că forma principală de gîndire este forma sugestiilor, nu cea a noţiunilor. El afirmă că ***"numai gîndirea însăşi poate crea aceea ce poate avea importanţă ca existenţă"***[1]**,** că existenţa reprezintă conţinutul intern al conştiinţei şi conştiinţei însăşi totul îi este "imanent". Dar în asemenea caz şi conştiinţa e "raţionalizată", orişice obiect nu i se prezintă ca ceva dat, dar ca o anumită formă logică. Cunoaşterea tinde să descopere prin această formă conţinutul real, dar acest proces este infinit. Fiind raţionalizate, obiectele cunoaşterii se transformă în procesul cunoaşterii. Dar forma lor logică devine metodă de cunoaştere. Însăşi conştiinţa devine o totalitate de

[1] *Богомолов А. С.* Op. cit., p. 33.

metode, iar obiectul cunoaşterii ce se construieşte prin această metodă reprezintă o totalitate de operaţii. Obiectul se permută în conştiinţă şi se deosebeşte de subiect prin funcţionarea lui. Conştiinţa devine autoconştiinţă ce admite că orişice început în gîndire este neapărat şi o formă de existenţă.

În calitate de punct iniţial al cunoaşterii, din punct de vedere istoric, dînsul ia sugestia momentului iniţial, cere de la "logica cunoaşterii pure" stabilirea relaţiilor de subordonare, cercetează geneza grupelor şi tipurilor de sugestii, trecerea lor una în alta. Filozoful susţine că materialul iniţial pentru analiză filozofică este nu acel care-i format de "simpla" sensibilitate, dar acel în care şi-au găsit întruchipare mai multe elemente ce nu sunt specifice gîndirii obişnuite a omului "natural". Aici se admite deja intersubiectivitatea organizată a datelor senzoriale. După Cohen, nu numai disciplinele ştiinţifice (matematica, astronomia ş.a.), dar şi aşa-numitele "obiecte reale" reprezintă rezultate ale activităţii cognitive a raţiunii. Urmînd afirmaţiei lui Kant că în fiecare învăţătură despre natură ştiinţă ca atare e pe atît, pe cît se conţine în ea matematică, H. Cohen raportează ideea infinităţii cunoaşterii în matematică la noţiunea despre infinit mic în ştiinţele despre natură, iar metodele matematice – la metoda calculării mărimilor infinit de mici. Dînsul fundamentează ideea, conform căreia realitatea noi o aflăm numai cînd trecem de la senzaţii la gîndire (mărimile infinit de mici prezintă fenomene senzorial neperceptibile) şi afirmă că obiectul capătă realitate în număr ca categorie. La Cohen ştiinţa e privită ca "progres al cunoaşterilor pure", relativitatea devine absolută. Dînsul admite că adevărul este numai relativ (procesul căutării infinite) şi nu reflectă deplinătatea realităţii, că ştiinţa "există exclusiv numai în raţiune". Afirmaţia lui Cohen, că realitatea există ca atare numai atunci cînd se creează teoria ei, prezintă o logicizare (subiectivizare) a realităţii, o absolutizare a logi-

culuі în conştiinţă.

Ideea lui H. Cohen despre cunoaştere ca explicare a faptului pe baza autodezvoltării cunoaşterii este dezvoltată de ***P. Natorp***, care enunţă că metoda transcendentală (care constă în fundamentarea transcendentală ce duce la justificarea oricărei teze filozofice) "are în calitate de scop al său exclusiv munca creatoare de constituire a obiectelor de orişice fel"[1]. El, însă, tinde să se retragă de la panlogismul lui H. Cohen, cercetînd în calitate de bază a conştiinţei nu logica, dar gnoseologia, fundamentează legitimitatea idealismului gnoseologic pentru înţelegerea ştiinţelor naturii. Gnoseologia, afirmă Natorp, trebuie să furnizeze faptele ştiinţei logicii, care evidenţiază legile creaţiei ştiinţifice; însuşi faptul este analizat ca proces, ca unitate şi ca diversitate. Gnoseologia livrează cunoaşterii faptul pe calea definirii lui. În definiţie senzorialul "se topeşte" în funcţie (bunăoară, masa e privită ca funcţia scrisului ş.a.). Trecerea lucrului în funcţionalitate e legat de includerea gîndirii şi astfel "diversitatea sentimentelor trece în unitatea noţiunii". Dar apoi logica, coraportînd noţiunile între ele, le comunică procesualitate.

Metoda transcendentală este înţeleasă de el ca un proces de realizare a scopului final al cunoaşterii, ca "creare pe baza infinitului". Ea presupune eliberarea cunoaşterii ştiinţifice de psihologism, adică de fundamentarea antropologică a unităţii cunoştinţelor ştiinţifice. Nu structura conştiinţei subiectului cunoaşterii este izvorul unităţii cunoştinţelor ştiinţifice, ci structura logică a ştiinţei. Astfel, la el s-a manifestat tendinţa de a transforma teoria cunoaşterii în "logica cunoaşterii pure", adică cercetarea structurii logice a cunoaşterii în funcţie de legătura ei nu numai de realitate, dar şi de cunoaşterea senzorială. P. Natorp afirmă că cunoaşterea determină faptele,

[1] *Наторп П.* Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. - Спб, 1913. - Nr. 5, p. 99.

şi nu faptele-cunoaşterea, fiindcă cunoaşterea trebuie mai întîi să înfăptuiască definirea faptului din el însuşi. El vorbeşte despre caracterul teleologic al cunoaşterii.

În concepţia lui P. Natorp se păstrează abordarea problemei înaintate în neokantianism de H. Cohen: cunoaşterea este sinteza, obţinerea noului. El afirmă că întrucît faptul nu e condiţionat de nimic, el pur şi simplu "se presupune". Dacă faptul este presupus în procesul analizei şi sintezei, "ceva" se dezmembrează şi se îmbină. Analiza este prototipul senzorialului, sinteza – al gîndirii, unitatea lor este "ideea" (unitatea noţiunii şi a realităţii). Această idee, ca noţiune, "filtrează" şi "selectează" faptele raţionale, îndeplinind astfel funcţia critică, creatoare a cunoaşterii, a gnoseologiei. Aici P. Natorp înclină evident spre obiectivizarea noţiunii (ideii), privită ca un început absolut. Dar aceasta reprezintă deja o trecere la concepţia hegeliană.

***E. Cassirer***, în continuare, face o încercare de a pune o temelie istorică sub logicismul transcendental al adepţilor săi şi simultan de a fundamenta natura istorică a transcendentului în conştiinţă. Pe baza unui material istoric vast din domeniul filozofiei şi al ştiinţelor naturii, Cassirer promovează ideea că neokantianismul este un rezultat necesar al dezvoltării istorice a ştiinţei. O asemenea "purificare" a istoriei e necesară şi în plan substanţial, şi în plan conceptual. Şi anume noţiunile teoretice (matematice) apar pe calea dezvoltării "genetice". Într-adevăr, aşa momente au loc în dezvoltare, dar la E. Cassirer istoria este subiect al creaţiei teoretice. Şi adevărata geneză prin aceasta nu se dezvăluie (e şi cu neputinţă), şi geneticul este numai o altă denumire a aprioricului. De aceea E. Cassirer supune criticii teoria relativităţii, iar geometria euclidiană e privită ca o "posibilitate abstractă". Istoria teoriei, a transcendentului se transformă la el în teoria istoriei, iar transcendentul e constatat ca însăşi istoria. Şi E. Cassirer menţionează că fie-

care ştiinţă îşi are obiectul său numai datorită faptului că îl extrage din masa uniformă dată cu ajutorul noţiunilor formale caracteristice. Obiectul matematicii se deosebeşte de obiectul mecanicii, obiectul mecanicii pure – de obiectul fizicii etc. Filozoful afirmă că, pe cît în toate aceste ştiinţe în mod diferit se pun problemele apariţiei cunoştinţelor, în mod diferit varietatea se aduce sub unitatea noţiunii, se reglementează şi se stabileşte în ea. Menţionăm că varietatea senzorială tot mai mult pierde caracterul său antropomorf, întîmplător şi capătă perfecţiunea logică a unităţii sistematice de forme[1]. E. Cassirer consideră că noţiunile reprezintă nu o simplă copie a percepţiilor noastre, punînd în locul varietăţilor senzoriale o altă varietate ce îndestulează anumite condiţii teoretice. El subliniază că nici un fizician nu experimentează şi nu măsoară cu acel instrument aparte, care se află în ochii lui, dar în locul lui pune în mod raţional instrumentul ideal, din care sunt eliminate toate neajunsurile întîmplătoare, în mod inevitabil proprii fircărui instrument concret. Cassirer critică concepţia empiristă a legilor ştiinţifice, spunînd că legea numai de aceea poate apărea din măsurări, fiindcă noi am introdus-o sub formă de ipoteză.

În calitate de obiect al cercetărilor filozofice la E. Cassirer este cercetat conţinutul cunoştinţelor. El admite că existenţa nu poate fi absolută, ci numai relativă, înţeleasă ca dependenţă logică a existenţei de conţinutul anumitelor teze supreme de importanţă generală a oricărei cunoaşteri în genere. Cassirer socoate că faţă de subiectul cunoaşterii la fel de transcendente sunt triunghiul matematic şi orişice obiect senzorial. Ele sunt transcendente, fiindcă depind de personalitatea ce gîndeşte. Semnul transcendenţei e văzut numai în prezenţa lucrurilor de care noi trebuie să ţinem seama, pe care noi le descoperim în obiectele cunoaşterii. Obiectul nu există

[1] Vezi: *Кассирер Э.* Теория относительности А. Эйнштейна. - СПб, 1922, p. 12.

în afara conştiinţei şi pînă la conştiinţă, dar există ca o anumită formaţiune în interiorul sferei cunoştinţelor.

Apelînd la ştiinţă, în special la matematică, E. Cassirer afirmă că obiectiv este aceea ce este strict determinat. Şi întrucît ştiinţa se dezvoltă, noţiunea de obiectivitate, cît şi noţiunea de existenţă devin relative, fiindcă şi aceea ce este strict determinat se schimbă odată cu dezvoltarea ştiinţei. A fi materialist, afirmă E. Cassirer, înseamnă a privi obiectul de cercetare ca fiind iniţial determinat sub toate aspectele, fără a evidenţia schimbarea istorică a obiectului ştiinţei.

E. Cassirer consideră că progresul în dezvoltarea ştiinţelor naturale constă în descompunerea noţiunilor "empirice" (substanţă, forţă etc.) şi în înlocuirea lor cu noţiuni matematice pure.

La Cassirer, categoriile logice universale se transformă din reflectarea celor mai generale proprietăţi ale realităţii în constante fundamentale universale ale oricărei experienţe ştiinţifice.

Interpretînd problema valorii obiective a ştiinţei, el afirmă că fundamentarea faptului ştiinţei trebuie căutat în teleologie, în raportarea lui la scopul final. Şi întrucît principiul scopului final este privit ca principiu al eticii, apoi, susţine Cassirer, toată ştiinţa se bazează în caz final pe etică şi cunoaşterea etică, înţelegînd prin cunoaşterea etică o anumită "credinţă raţional-morală".

Astfel, observăm că tendinţa de a construi teoria filozofică a conştiinţei fără substanţă duce la absolutizarea gîndirii; gîndirea devine unica definire a obiectului, metoda de cunoaştere a obiectului – însuşi obiectul, logica gîndirii – însăşi realitatea ca atare. Logicul înlocuieşte existenţa; însăşi conştiinţa (în formele cercetate) prezintă obiectivitatea creatoare a formelor ei.

*c) Şcoala din Baden (Freiburg)*

Şcoala din Baden (*V. Windelband*, *H. Rickert* ş.a.), spre deosebire de şcoala din Marburg, acordă o atenţie deosebită

ştiinţelor sociale.

***V. Windelband***, bunăoară, în lucrările sale *"Istoria şi ştiinţele naturii"*, *"Preludii"* ş.a. dezvoltă ideea şcolii din Marburg cu privire la metodă şi consideră că principalul este în a stabili particularităţile logico-formale ale cunoaşterii istorice. Şi întrucît metoda formează, după părerea lui, obiectul, apoi problema constă nu în aceea **ce** se face, dar în aceea **cum** aceasta se aplică, susţinînd că principalul e în a stabili particularităţile logico-formale ale cunoaşterii istorice. El menţionează că sarcina filozofiei este de a "determina în ce măsură în funcţiile intelectului uman se formează şi îşi găsesc expresia conştientă începuturile raţionale de sine stătătoare, generale, independente de condiţiile specifice ale naturii umane"[1]. V. Windelband menţionează, că deoarece contrarietatea dintre statornicie şi temporal este relativă, unul şi acelaşi obiect poate fi obiect de descoperire a legilor ştiinţifice şi obiect de descriere a faptelor. Tocmai aici rezultă şi împărţirea ştiinţelor în "nomotetice" (ce presupun legi) şi "idiografice" (ce descriu particularul, evenimentele). Ca ştiinţă istoria începe (prin ce şi se deosebeşte de ştiinţele naturii) cu aceea ce valoare cognitivă au faptele, cu clarificarea lor, cu analiza ideii că unele ştiinţe reprezintă ştiinţe despre legi, altele – despre evenimente, că unele ne învaţă aceea ce s-a întîmplat întotdeauna, iar altele – aceea ce s-a întîmplat cîndva. Sarcina istoricului el o compară cu sarcina pictorului, creaţia istorică privind-o ca înrudită cu cea estetică. Eroarea multiseculară o vede în aceea că se acordă atenţie generalului, statornicului. Particularul, spune Windelband, afară de utilitate, are şi valoare. Valoarea e privită ca ceva ce-i important pentru om, în puterea singularităţii sale. După el, singularul exclude generalul. El nu poate fi comparat cu nimic şi de aceea în el rămîne o parte

[1] *Виндельбанд В.* Принципы логики // Энциклопедия философских наук. Вып. I. Логика. –М., 1913, p. 51 – 52.

neexprimată, nedeterminată, nelămurită, în virtutea căruia fapt este necesară atragerea intuiției în cunoaşterea faptelor istorice. Faptul istoric admite o interpretare liberă. Cercetarea acazuală a faptului îi permite o libertate anumită. Înțelegerea unicității umane este înțelegerea acauzalității ei. Sentimentul acauzalității şi exprimă libertatea individuală. La întrebarea: cum de ieşit la singular, Windelband răspunde că în limitele ştiinței "idiografice" aceasta e cu neputință, fiindcă ea presupune un sprijin pe legi generale. Dar, spune Windelband, față de singular apare o arbitrarietate subiectivă şi agnostică. În procesul istoric nu au loc legități.

În acest spirit cugetă şi un alt reprezentant de vază al şcolii din Baden, ***H. Rickert***. Subliniind contrarietatea logică (metodologică) a ştiințelor naturii şi a celor sociale, el o lămureşte prin aceea că în conştiința noastră există interes atît față de general, cît şi față de particular. Rickert încearcă să clasifice ştiințele "după interes" în dependență de punctul de vedere, dar nu după obiect.

În lucrarea *"Obiectul cunoaşterii"* Rickert recunoaşte, de rînd cu formele apriorice ale contemplării şi ale rațiunii, şi existența materialului empiric al cunoaşterii, înțelegînd prin "date nemijlocite" ale cunoaşterii percepțiile, starea conştiinței, rezolvînd problema cu privire la obiectul cunoaşterii, indicînd că "*existența oricărei realități trebuie cercetată ca existență în conştiință*"[1]. H. Rickert afirmă că obiectele imanente conştiinței sunt despărțite în mod spațial de conştiință, că reflectarea în conştiință este imposibilă datorită iraționalității varietății invizibile a realității "datelor". El menționează că pentru a-şi atinge scopul, cunoaşterea trebuie să se potrivească cu subiectul cunoaşterii, fiindcă pentru filozofie, spre deosebire de ştiințele naturii, e important nu conținutul sugestiei, ci baza necesității sugestiei, adică nevoia. Obiectul cunoaşterii e nevoia, care este

[1] *Риккерт Г.* Предмет познания.– Киев, 1904, p. 84.

recunoscută ca prezentă în sugestie. Dînsul menţionează că sensul ce stă deasupra oricărei existenţe se raportează la sfera valorilor şi poate fi înţeles numai ca valoare.

Vorbind despre ştiinţele naturii şi cele de istorie, Rickert menţionează că ştiinţele de istorie nu au ca scop direct formarea noţiunilor generale, fiindcă realitatea istorică este totdeauna individuală şi că teoria natural–ştiinţifică e cu atît mai perfectă, cu cît mai puţină realitate conţin noţiunile ei.

În "*Filozofia istoriei*" H. Rickert priveşte metoda istorică ca metodă a "referirii la valori", progresul social – ca creştere a valorilor. El afirmă că dacă vom înţelege progresul ca apariţie a ceva nou, irepetabil, ca creştere a valorii, apoi noţiunea de lege a progresului e contradictorie, fiindcă legea conţine numai aceea ce se repetă, numai în istorie metoda cunoaşterii şi obiectul cunoaşterii coincid. H. Rickert afirmă că în orice cunoaştere adevărul totdeauna se înfăţişează nu aşa cum este el, ci simplificat, datorită infinităţii proprietăţilor obiectului. Dar aceasta-i condiţia obiectivă pentru apariţia diferitelor puncte de vedere şi a viziunii, a interesului corespunzător. Anume ştiinţa istoriei şi este "simplificarea" conştient organizată a cunoaşterii şi de aceea în ea domină nu principiul reflectării, ci cel finalist-orientat, "teleologic".

Plecînd de aici Rickert conchide că generalul nu are existenţă reală. Realitatea constă din particular şi nu poate fi construită din general. Şi atunci, adevărata ştiinţă poate fi numai istoria, ca ştiinţă despre individual. O aşa dezonorare a raţionalului lui îi este necesară pentru a îndreptăţi empiricul, factologicul în cunoaşterea istorică.

Introducînd noţiunile de *cultură* şi *valoare*, Rickert le socoate ca fiind condiţionate reciproc, fiindcă cultura reprezintă sfera irepetabilului şi individualului, iar conţinutul ei este valoarea. Totalitatea valorilor este o formă a culturii, valorile sunt noţiuni "individualizatoare". Deci, conchide H. Rickert,

există două lumi – lumea existenței și lumea valorilor. Și dacă existența reprezintă "ceva", apoi valoarea este sensul existenței. Tocmai datorită contrarietății lor apare dualismul înțelegerii lumii, dualismul realității și al valorii, fiindcă valoarea nu se atribuie nici subiectului, nici obiectului. Sarcina filozofiei e privită ca înțelegere a contrarietății lumii existenței și lumii valorilor, care-i mai largă decît contrarietatea dintre subiect și obiect, dintre gîndire și existență. Filozofia, după părerea lui, trebuie să fie o filozofie a valorilor, fiindcă numai valorile formează o integritate.

Menționăm că neokantianismul a apărut pe fondul dezvoltării furtunoase a cunoștințelor științifice (teoretice). Pe atunci în știință era acumulat atît material empiric, încît a apărut iluzia că în cercetările științifice se poate merge de acum nu de la fapte la teorie, ci invers – de la teorie la fapte. Și, deoarece filozofia lui Kant afirmă că faptele trebuie să corespundă noțiunilor, ea a și devenit baza acestei concepții neokantiene despre lume. Dar, confundau "lucrurile în sine" kantiene. Conform opiniei lui Kant, ele serveau ca bază inițială pentru percepția senzorială a obiectelor, și în acest sens ele încurcau neokantienilor. Ca rezultat, a apărut ideea de a arunca "lucrul în sine". În acest caz conștiința rămîne de una singură cu sine și apare necesitatea de a căuta și a-i găsi baza în ea însăși.

Analizînd concepțiile neokantiene cu privire la baza conștiinței, am remarcat că o asemenea bază nu poate fi nici structura "naturală" a organelor, nici psihologia, nici formațiunile "mintale" de tipul mărimilor infinit de mici, ci noțiunile logice, gnoseologie, istorice sau valorile în calitate de "transcendent". Adică drept bază a cunoștințelor poate servi numai lumea materială, lumea transformată, inclusă în conștiință de practică.

Potrivit cu concepțiile despre lume, încercarea neokantienilor de a înfrunta materialismul filozofic s-a dovedit a fi fără succes. Însă ea a adîncit interesul față de problemele spirituale

şi metodologice. Şi dacă în plan conceptual neokantianismul prezintă un idealism mai consecvent decît filozofia lui Kant, apoi în planul rezultatelor concrete în studierea laturii active a cunoaşterii ştiinţifice el a atins într-adevăr succese vădite şi a trasat un şir de momente cu adevărat importante în mecanismele muncii de cercetare ştiinţifică a savanţilor teoreticieni.

### *3. 4. Neorealismul*

Neorealismul (*G. Moore*, *A. S. Eddington*, *C. S. Broad*, *S. A. Alexander*, *A. N. Whitehead*, *C. L. Morgan* – Anglia; *E. B. Holt*, *R. B. Perry*, *W. T. Marvin*, *W. P. Montague*, *W. B. Pitkin*, *E. G. Spaulding* – SUA), punînd accent pe gnoseologie, rezolvă problema obiectivităţii obiectului cunoaşterii, fiind condiţionată de dificultăţile în dezvoltarea ştiinţei, îndeosebi în perioada "crizei" în fizică de la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Bunăoară, cu apariţia teoriei relativităţii a apărut necesitatea de lămurire a spaţiului şi a timpului ca forme obiective de existenţă a materiei.

***G. Moore***, unul din reprezentanţii neorealismului, în articolul *"Dezmînţirea idealismului"* critică idealismul subiectiv cu teza sa principală *"a exista – înseamnă a fi perceput"*, arătînd imposibilitatea reducerii obiectului la percepţiile subiectului. G. Moore formulează principiul său despre neidentitatea obiectului percepţiilor lui, înaintează teoria "obiectului" independent de conştiinţă şi în acelaşi timp imanent ei. El afirmă că înseşi lucrurile intră în conştiinţa subiectului şi el operează nemijlocit cu lucrurile. Obiectul la G. Moore se prezintă ca latură, aspect al senzaţiei, obiect al senzaţiei. Această teză e obiectiv idealistă.

G. Moore introduce noţiunea "bunul simţ", înţeles ca credinţă, ca mijloc de percepţie senzorială a obiectelor chiar şi

atunci cînd omul nu comunică cu ele. Credința interpretată astfel este privită de el ca criteriu al veridicității sugestiei despre independența lumii exterioare şi, cu atît mai mult – ca convingere nemijlocită în existența ei.

Dezvoltînd învățătura sa cu privire la caracterul nemijlocit al cunoştințelor noastre, G. Moore menționa: "Eu atît de nemijlocit cunosc existența lucrurilor materiale în spațiu, ca şi senzațiile mele proprii"[1].

O altă teză importantă pentru realism a fost introducerea de către G. Moore a metodei analizei limbii filozofice. După părerea lui, lupta direcțiilor filozofice în istoria filozofiei poate fi lămurită în mare măsură de faptul că filozofii în una şi aceeaşi noțiune includeau conținuturi diferite. Metoda analizei analitice a lui G. Moore presupune evidențierea semnificației stricte a noțiunilor, opunerea acestora "bunului simț".

Şi ***B. Russell*** afirmă că "cu ajutorul argumentelor nicidecum nu ajungem la credința în existența lumii exterioare independente. Noi găsim această credință deja în sine de îndată ce prindem să cugetăm. Ea poate fi numită instinctivă"[2]. Există două feluri de cunoaştere: *cunoaştere prin cunoştință* (cunoaşterea nemijlocită, cunoaşterea cunoaşterii ca atare) şi *cunoaştere prin descriere* (cunoaşterea obiectelor realității, care, după părerea lui, e aproximativă şi imprecisă). Russell susține că anume percepțiile nemijlocite constituie fundamentul cunoştințelor umane. Pentru precizarea noțiunilor B. Russell introduce două metode analitice: "*teoria construcțiilor*" şi *"teoria descripțiilor"*. Sensul lor constă în a reformula expresia despre obiect, existența căruia e îndoielnică,

[1] *Moore G.* The Refutation of Idealism.– Mind, 1903, 48, p. 453.
[2] *Russell B*. The Probleme of Philosophy.– London, 1928, p. 37.

astfel ca în ea să nu să se conţină denumirea obiectului, şi el singur să se evidenţieze prin descrierea proprietăţilor sale, care, la rîndul lor, pot fi coraportate nemijlocit la corespondentele lor materiale. La B. Russell obiectul material reprezintă totalitatea datelor senzoriale. Dar pentru a "egala" ceea ce este perceput ca material şi ceea ce este ideal, Russell se situează pe poziţiile "idealismului neutral", cercetează conştiinţa şi materia ca categorii logice.

***R. Holdane***, raţionînd că gîndul stabileşte "ceva" ce în mod condiţionat numim ca existent, dar în realitate acest "ceva" este numai un rezultat al punctului de vedere, afirmă că "*activitatea gîndului este o sursă a ceea ce noi numim realitate*"[1], că adevărul şi realitatea sunt relative, reprezentări ale punctelor de vedere particulare şi se prezintă în calitate de anumite condiţii, trepte ale cunoaşterii. Relativitatea realităţii şi a adevărului se cercetau din punctul de vedere al diferitelor niveluri de dezvoltare a activităţii raţionale în mişcarea ei de la abstract la concret. El înţelegea relativitatea ca o caracteristică a cunoaşterii, ca o calitate a dependenţei cunoaşterii de particularităţile condiţiilor de percepere. De rînd cu R. Holdane, adevărul absolut şi obiectiv îl neagă şi ***A. Eddington***, care în construcţiile matematice ale teoriei relativităţii vedea o realitate asemănătoare aceleia pe care noi o evidenţiem în conştiinţa noastră proprie[2].

Ideea independenţei obiectului de subiectul cunoaşterii este interpretată şi de către neorealistul ***S. Alexander.*** Dînsul recunoaşte spaţiul şi timpul ca forme iniţiale ale realităţii, ca esenţe ideale. S. Alexander scrie: "Punctele-momente trebuie

[1] *Holdane R*. Le regne de la relativite.– Paris, 1922, p. 573.
[2] Vezi: *Eddington A*. The Nature of Phisical Word.– London, 1928.

să fie cercetate nu ca electroni fizici, nu ca elemente metafizice… ele sunt realităţi ideale”[1]. El afirmă că materia apare din spaţiu–timp “pur”.

***A. Whitehead***, în filozofia ştiinţelor naturii promovată de el, a folosit în calitate de metodă a cercetărilor ştiinţifice aşanumita metodă a “abstracţiei extensive”, prin care subînţelege abstractizarea pe calea păstrării volumului evenimentului cercetat. El a introdus în concepţia filozofiei ştiinţelor naturii asemenea noţiuni ca “eveniment”, “obiect” şi “proces”. Filozoful interpretează punctul ca limită a îmbinării diferitelor obiecte, bunăoară, a unor sfere concentrice, care se micşorează mereu. În percepţia senzorială, afirmă A. Whitehead, natura este imanentă psihicului. Sfera unităţii nemijlocite dintre subiect şi obiect el o caută în percepţie, în psihologic. În realitate însă ea trebuie căutată în activitatea practică a subiectului. A. Whitehead afirmă că “ştiinţa naturii prezintă cercetarea legăturilor reciproce dintre lucrurile ce formează lumea vizibilă”[2]. Considerînd un neajuns al ştiinţelor naturii împărţirea lumii în lumea percepţiilor (psihologicul, conştiinţa) şi lumea ştiinţifică (a interacţiunilor), Whitehead admite că tocmai experienţa noastră privind lumea vizibilă este însăşi natura. În realitate, natura este materială, pe cînd lumea vizibilă este ideală.

În SUA, la începutul secolului al XX-lea, neorealismul a fost exprimat în programul celor “şase realişti”: *R. B. Perry, E. B. Holt, W. P. Montague, E. G. Spaulding, W. T. Marvin* şi *W. B. Pitkin*. Principiile de bază ale acestei direcţii au fost formulate în articolul lor comun “*Programul şi platforma a şase realişti*” (a. 1910) şi în culegerea de articole “*Realismul*

[1] *Alexander S.* Space, time and deity. V. 1.– London, 1927, p. 325.
[2] *Whitehead A.* An antologi.– New-York, 1953, p. 337.

*nou*" (a. 1912). În acest program relația dintre procesul de cunoaştere şi lucrul care se cunoaşte e privită prin prisma metodei analizei, inducției şi observării. Ei acordau prioritate analizei matematice şi logice a lui B. Russell, şi A. Whitehead.

Teza inițială a neorealismului este monismul epistemologic (*epistemos* – cunoştințe), al cărui sens constă în aceea că obiectele şi lucrurile lumii exterioare există independent de conştiință, şi în procesul percepției lor nu are loc amestecul din partea subiectului, care ar fi schimbat sau ar fi transformat existența lor. Posibilitatea de a judeca despre independența lumii exterioare ne-o dă conştiința noastră, acea formă a ei care în mod necritic constată existența-credința; şi forma ei este "bunul simț" (între ea şi obiect nu există mijlocitori). Pornind de la faptul că credința este un antipod al cunoştințelor, se admite că necunoaşterea este inițială în cunoaştere.

Vorbind despre esența teoriei lor, neorealiştii afirmă că "pentru a înțelege sensul acestei teorii trebuie … să apelăm la acel "bun simț" inițial, care crede în existența lumii independent de cunoaştere, şi că realitatea nu este aceea ce e dat în experiență, ci prezintă o anumită … esență, care se află dincolo de limitele experienței"[1]. Reprezentanții acestei concepții susțin că legătura dintre subiect şi obiect în cunoaştere poartă un caracter imanent. Şi cu toate că obiectul este independent de subiect, în actul cognitiv el e prezent nemijlocit în subiect, fiind imanent acestuia. Dar conținutul conştiinței se contopeşte complet cu obiectul (adică subiectul şi obiectul în cunoaştere se află la acelaşi nivel), reprezintă fenomene ale uneia şi aceleiaşi sfere. E. Holt, bunăoară, afirmă că şi spiritul şi obiectele fizice sunt "reale" şi constau din una şi aceeaşi

[1] Cit. dup\: The New Realism. N-Y, 1922, p. 10.

substanță – "materialul neutral". Din "imaneitatea independentului" reiese că dacă obiectele intră nemijlocit în conştiință, apoi, în mod inevitabil, ele trebuie măcar parțial să fie identice acestei conştiințe, adică să fie ideale. Dar fiind independente de conştiință, aceste formațiuni ideale trebuie, în mod obiectiv, să existe la fel ca şi lumea ideilor a lui Platon.

Realismul, potrivit căruia obiectele există independent de subiecte şi nici în proprietățile lor, nici în existența lor nu depind de subiectul cunoaşterii şi de procesul cunoaşterii, poate fi împărțit în *realism ontologic* şi *realism gnoseologic*. Pentru primul teza privind existența independentă a lumii exterioare este cercetată ca o deducție logică dintr-o anumită înțelegere şi interpretare a naturii, existenței, inclusiv a naturii mijloacelor ideale de reflectare. Cel de-al doilea se limitează la afirmarea ideii independenței obiectului cunoaşterii de subiectul cunoaşterii, fără a cerceta chestiunile vizînd natura subiectului şi a obiectului.

Neorealiştii americani au promovat teoria proprie a cunoaşterii, conform căreia realitatea se află în conştiință nemijlocit, "în original". ***R. Perry***, bunăoară, afirmă că lucrurile depind de conştiință. Cînd lucrurile sunt cunoscute, ele devin idei ale rațiunii. Ele pot intra nemijlocit în conştiință şi, în acest caz, devin aceea ce numim "idei", iar ideile se prezintă în lucruri numai într-un anumit raport. Dar lucrurile se manifestă ca idei atunci cînd sunt cunoscute. Şi, întrucît unele esențe reprezintă conținuturi ale conştiinței, ele pot şi să treacă de limitele conştiinței. Astfel, identificînd lucrurile cu gîndurile, neorealismul e lipsit de posibilitatea de a delimita cunoştințele adecvate de cele neadecvate. Însă pornind de la "monismul epistemologic", precum că şi conştiința şi obiectele

fizice se formează din unul şi acelaşi material neutral substanţial, e imposibil să fie efectuată cunoaşterea obiectelor care nu se află în limitele posibilităţilor de percepţie ale subiectului.

Neorealiştii fundamentează teoria cunoaşterii cu ajutorul elementelor veridice ale experienţei, plecînd de la recunoaşterea existenţei obiectelor cunoaşterii independent de subiect, precum şi cu ajutorul ideii "imanenţei independenţei", adică că noţiunea generală despre lucrul ce se cunoaşte poate exista nemijlocit în conştiinţă. În ontologie neorealismul recunoaşte realitatea noţiunilor generale ce au o existenţă ideală, de asemenea şi independenţa lucrurilor de aceste relaţii în care ele intră. De aceea izvorul gnoseologic al ontologiei neorealiste este ruperea generalului de la lucrurile singulare, precum şi ontologizarea legăturilor logice şi a noţiunilor. Dar izvorul gnoseologic al teoriei cunoaşterii neorealiste este absolutizarea independenţei conţinutului cunoaşterii faţă de procesul cunoaşterii.

Neorealiştii americani afirmă că cunoaşterea începe nu de la senzaţii, ci de la lumea întreagă, de la Univers (adică, include şi cunoştinţele despre el). Neorealismul american s-a dezvoltat în albia scientismului – mişcare legată de fetişizarea ştiinţei care cerea restructurarea filozofiei după chipul şi asemănarea ştiinţei concrete. Introducerea metodei şi a aparatului ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor matematice, reducerea tezelor teoretice la datele experienţei, confirmarea empirică a adevărului ş.a. se cercetau ca mijloace eficiente de redare filozofiei a unei forme ştiinţifice de argumentare, ce-i dădea dreptul să stea în rînd cu alte discipline ştiinţifice.

Neorealismul american în teoria cunoaşterii a fost nevoit să rupă analiza cognitivă de la cunoştinţele-obiecte (pentru a

nu veni în contradicţie cu poziţiile iniţiale), declarînd cunoştinţele ştiinţifice (natural-ştiinţifice) ca criterii veridice de oglindire pozitivă. E clar că mărginirea cunoştinţelor numai la cele naturale a îngustat cu mult şi a denaturat cunoaşterea lumii, lucrul acesta, însă, a fost impus de logică.

Cunoaşterea, spun neorealiştii, e posibilă pe o bază omogenă, care nu este nici ideea (spiritul, complexul de senzaţii) şi nici practica, ci relaţia. Prin ea obiectul nu este rupt de la subiect şi nici nu este contopit cu el. Obiectul se află în subiect (conştiinţă), dar ele sunt independente reciproc. Acest principiu a fost pus la baza teoriei relaţiilor externe, conform căreia relaţia dintre subiect şi obiect e imanentă, în cunoaştere ambele sunt prezente. Ele se deosebesc nu prin conţinut, ci funcţional, ca şi relaţia dintre spirit şi corp în organism. Rolul conştiinţei constă în a le reţine, a le surprinde simultan în reprezentare.

Neorealiştii afirmă că subiectul şi obiectul, deşi se află în conştiinţă, sunt neutrale faţă de ea. Cunoaşterea e separată de conştiinţă, fiind analizată ca diferită de ea. Ea este privită ca o anumită formaţie fizică, dar se deosebeşte de lucruri printr-o organizare mai înaltă, conţinînd în ea "substanţa neutrală". ***E. Holt***, bunăoară, consideră că substanţa conştiinţei e înrudită cu cea a lucrurilor fizice, însă ea nu e substanţă, ci o anumită comportare a organismului faţă de lumea înconjurătoare. Acesta deşi e un complex psihic, elementele lui sunt întrucîtva şi fizice. În acest sens conştiinţa e nespirituală. Analogul ei e în fizică, unde atomii se divizează în mişcare, energie, masă, electroni etc., dar ultimele-s reduse la legi–ecuaţii, sau la esenţe matematice şi logice. Acestea din urmă sunt neutrale şi de aceea şi Universumul e neutral, fiind analizat ca o totalitate a "constantelor logice". Elementul co-

mun pentru ele este existența. Pornind de aici, ei introduc concepția "*existenței neutrale*" a esențelor (universaliilor). Existența e privită ca construcție logică, afirmînd că ea nu are proprietăți de predicat.

Neorealiştii susțin că ruperea noțiunii "existență" de însăşi existența concretă se conține deja în experiență. Şi, fiindcă monismul experienței e la fel de neutral, apoi neutralitatea naşte materialul şi idealul. Mişcarea şi dezvoltarea lor, după E. Holt, e derivată de la "activitatea logică". Experiența e privită ca experiență a conştiinței, iar faptele – ca senzații, reprezentări, noțiuni.

Inconsistența neorealismului, altfel zis, realism nemijlocit, de a ocoli idealismul şi de a construi o nouă concepție filozofică a şi devenit cauza apariției realismului critic. Atît la baza neorealismului, cît şi a realismului critic stă ideea treptei calitative (şi nu cantitative) a realității, existenței: cu cît e mai generală noțiunea, cu atît e mai reală existența ei în calitate de esență deosebită.

### *3.5. Realismul critic*

Încercînd să înlăture contradicțiile neorealismului, unii filozofi americani şi englezi au format mai tîrziu un curent de sine stătător – realismul critic, realismul ontologic. El s-a răspîndit pe larg în SUA, mai puțin – în Anglia şi Canada. Orientarea americană a realismului critic a fost prezentată de către *J. B. Pratt*, *O. Lavdjoi*, *R. W. Sellars*, *G. V. Santayana*, *G. Srtong*, *D. Drake* ş.a., cea engleză – de *G. J. Hicks*.

În lucrarea realiştilor critici americani *"Schițe ale realismului critic"* (1920) ei au ieşit cu critica concepției neorealismului, au opus tezei neorealiştilor privind "imanența" obiectului conştiinței şi "intrarea" nemijlocită a obiectului în con-

ştiinţă (“monismul epistemologic” al neorealiştilor) concepţia lor dualistă privind existenţa obiectelor realităţii în afara dependenţei lor de conştiinţa omului. Dacă neorealiştii se bazau pe faptul coincidenţei idealului şi materialului, identificau subiectul şi obiectul trăgînd concluzia despre existenţa esenţelor neutrale ca elemente prime ale lumii, apoi realiştii critici speculau cu faptul deosebirii idealului de material, opunînd în mod metafizic şi rupînd în mod categoric obiectul de subiect, adică au căzut în limită opusă. În cele din urmă ei au ajuns la identificarea subiectivului şi a obiectivului pe calea reducerii obiectelor materiale la conţinutul lor raţional. Obiecţia principală a fost îndreptată împotriva teoriei imanenţei. Ei au socotit ca insuficientă reducerea cunoaşterii la unitatea nemijlocită a subiectivului şi a obiectivului. Situaţia cunoaşterii, după părerea lor, include nu două, ci trei elemente, formînd aşanumitul “triunghi epistemologic”: *subiectul* (sau actul psihic al percepţiei), *obiectul* (lucrul perceput) şi “*datumul*” (esenţa sau universalul, noţiunea). Şi cu toate că acest al treilea element a avut diferite denumiri, realiştii critici erau de aceeaşi părere precum că noţiunea-imagine nu poate fi identificată cu obiectul, şi de aceea “bunul simţ” este o armă nesigură de cunoaştere. Însuşi termenul “critic” indică deosebirea noţiunii, a datumului şi a obiectului. Noţiunea, ca mijlocitor dintre subiect şi obiect, realiştii critici o cercetează ca pe un procedeu de cunoaştere şi, în acest sens, diferit şi de conştiinţă, şi de lumea exterioară. Ideea medierii cunoaşterii a fost pusă la baza concepţiei esenţelor. Esenţa nemediată e atribuită conştiinţei, fiindcă ea este “universalie logică”. Din suma acestor universalii se constituie conţinutul gîndurilor omului. Particularităţile lor constau în aceea că ele sunt obiective, existenţa lor este independentă faţă de om şi de aceea sunt veşnice şi neschimbătoare. Aceasta înseamnă că esenţele au o existenţă “pură”. Dar nu există de sine stătător

(se află în spaţiu, în timp, în mişcare etc.). Existenţă de sine stătătoare au şi obiectele gîndirii, existenţa însă este ideală, existenţă "pură". Aici se observă o exagerare vădită a independenţei relative a spiritualului faţă de material. Văzînd însă substanţa conştiinţei în cunoştinţe concrete din domeniul ştiinţelor naturale, din experienţă, ei înclinau spre empirism (exagerarea rolului experienţei). Acesta din urmă duce la restabilirea legăturii dintre material şi ideal. Interpretării realităţii fizice lor le serveşte teoria "existenţei veridice a esenţelor". Ei îi este opusă de la bun început conştiinţa, care a devenit autoconştiinţă, ceva în afara lumii. Recunoscînd lumea esenţelor "realităţilor absolut veridice", realiştii critici consideră obiectivitatea lumii exterioare, independenţa ei faţă de esenţe ca o condiţie necesară pentru orişice "situaţie de cunoaştere". În teoria cunoaşterii pe ei îi interesează nu atît problema adevărului obiectiv, cît problema cu privire la structura şi importanţa gnoseologică a elementelor cunoaşterii. Ca moment iniţial în gnoseologie se ia nu omul ca subiect ce raţionează despre lumea obiectivă, ci conştiinţa, mai precis – autoconştiinţa. ***G. Strong***, bunăoară, menţiona că *"principala particularitate a obiectivului este existenţa lui în spaţiu şi independenţa lui de noi"*[1].

Împărţind existenţa în două sfere – datumul nemijlocit şi obiectele fizice, deosebind obiectul percepţiei şi "conţinutul" percepţiei ce prezintă un mijloc cu ajutorul căruia noi percepem, realiştii critici cercetează procesul cunoaşterii obiectului de către subiect sub forma unui "triunghi gnoseologic". ***D. Drake***, de exemplu, scria: *"Pentru a descrie situaţia gnoseologică sunt necesare trei fenomene: subiectul ce cunoaşte (organismul), obiectul cunoaşterii… şi "datumul",*

[1] *Strong G.* The Origin of Conscienneness.– London, 1920, p. 171.

*prin mijlocirea căruia noi cunoaştem"*[1].

În dependență de modul cum tratau realiştii critici noțiunea de datum, ei s-au împărțit în două direcții: *"realiştii perceptivi"* (J. B. Pratt, O. Lavdjoi, R. W. Sellars), care identificau întregul proces de cunoaştere cu percepția, şi *"realiştii esențiali"* (G. Santayana, G. Strong, D. Drake ş.a.), care considerau că "datumul" reprezintă expresia simbolică a proprietăților realității. "*Prin esență*, – menționa G. Santayana, – *eu înțeleg o universalie de orişice grad de complexitate şi definitate. Numai universaliile au individualitate logică şi estetică şi pot fi date nemijlocit, dar nu momentan*"[2]. G. Santayana şi părtaşii lui nu reduceau conținutul conştiinței subiectului numai la senzorial, cum, bunăoară, făceau "realiştii perceptivi", incluzînd în "datum" conținutul acțiunii abstract-logice a omului. Dar ei nu înțelegeau just legătura reciprocă dintre formele senzoriale şi cele logice de cunoaştere. Astfel, pentru realiştii critici "esența" are realitate specială, deosebită de cea fizică, şi nu poate fi aplicată caracteristica ei spațio-temporală. Ei recunosc existența lumii reale, bazîndu-se pe instinctul "credinței" în lumea reală.

Subiectului cunoaşterii nemijlocit îi este dat nu conținutul deplin, ci "*conținutul perceput*", – afirmă realistul critic englez ***G. Hicks***. Conținutul perceput, afirmă dînsul, într-un anumit fel trebuie deosebit de conținutul real, deoarece el este "mijlocul prin care-i atinsă cunoaşterea celui din urmă"[3]. Dar el n-a înțeles cunoaşterea ca reflectare în conştiință a obiectelor, proprietăților şi a raporturilor lumii obiectiv reale, nu s-a situat pe pozițiile materialismului, rămînînd pe pozițiile idealismului.

---

[1] *Drake D*. The Philosophy of meliorist // Contemporany american Philosophy. – London, 1930. Vol. 1, p. 284.

[2] Vezi: Essays in critical philosophy. – London, New-York, 1925, p. 27.

[3] *Хикс Дж*. Восприятие и реальное познание. – М., 1947, p. 10.

Realiştii critici afirmă că deoarece lumea exterioară şi conştiinţa nu au nimic comun, apoi noţiunile, cunoştinţele au caracter de "semnal", adică de semn ieroglific, şi numai fantezia şi imaginaţia pot, sub influenţa unor altor stimulente, să aleagă din sfera esenţelor şi să umple semnele cu conţinut real. Astfel, întrebarea cu privire la veridicitatea reprezentărilor noastre decade. Adevărul poate fi numai absolut şi de aceea numai ideal, supranatural.

De aici rezultă că unicul procedeu ce ne convinge de independenţa existenţei lumii este credinţa (fie şi pe bază raţională) şi, împreună cu ea, "bunul simţ". Astfel, realismul critic opune tezei neorealiştilor despre "imanenţa" obiectului conştiinţei învăţătura lor despre structura actului de cunoaştere ce constă din trei elemente: subiect, obiect şi esenţă, iar ultima întruneşte toate produsele conştiinţei umane ca ceva existent obiectiv. Prin esenţă realiştii critici înţelegeau orişice senzaţie, percepţie, reprezentare sau noţiune, orişice formaţiune ideală, dată nemijlocit conştiinţei.

În anii '30 – 40 ai secolului al XX-lea acest curent a încetat să mai existe.

Apreciind concepţiile realiştilor critici, menţionăm că reprezentanţii curentului în teoriile lor în mod metafizic opun conştiinţa lumii obiective. În realitate senzaţiile, percepţiile, reprezentările nu rup conştiinţa de lumea reală, ci invers – o leagă.

Toate acestea ne vorbesc despre faptul că căutările bazelor cunoaşterii ştiinţifice, cum are loc în pozitivism, neopozitivism, postpozitivism, neokantianism, neorealism, realismul critic, stimulează rezolvarea problemelor filozofice, în general, şi a problemelor filozofice ale ştiinţelor naturii, în particular.

## § 4. Problema culturii în filozofie

Cultura, odată apărută, permanent a contribuit la "împlinirea omului". Ea devine expresia existenței umane, pilonul ei spiritual. Umanitatea a apreciat-o la înălțimea binemeritată ca o împărăție a spiritului, ca o totalitate de valori sufleteşti. Omul cult a înțeles prioritatea culturii asupra inculturii. Prin intermediul ei, cu muncă asiduă, el poate transforma haosul în cosmos (ordine), asigurîndu-şi astfel securitatea şi poate chiar fericirea. Deci ea, în expresia lui L. Blaga, nu e o podoabă, pe care s-o poți arunca, cînd nu mai excită, sau o haină pe care s-o poți lepăda, cînd nu mai ține de căldură. Conştientizarea la justa lui valoare a procesului culturalizator a provocat mari dezbateri în problemă. Cu atît mai mult, că pe măsura cuceririi de către cultură a noi "teritorii" nu toate devin subalterni ascultători. În cadrul culturii apar fenomene, procese ce-i surpă temelia. Aşa, la începutul sec. al XX-lea în filozofie se impune pentru dezbateri o problemă ce ține de soarta culturii, şi anume: declinul sau criza ei.

În filozofia acestei perioade se întrevede formarea unei tradiții intelectuale în precăutarea acestei problematici. La fel se simțea un diferend de opinii filozofice. Unele susțineau declinul culturii şi instaurarea civilizației, în cadrul căreia dezvoltarea culturii în modalitatea precedentă se socotea imposibilă. Altele fixau o criză în cultură sau doar a unor tipuri de criză a ei. Deşi se socoate că pilonul de început la pus *Oswald Spengler* (1880 – 1936) cu lucrarea sa de mare rezonanță în timp "Declinul Europei" (în 2 volume –1918-1922), ideile sale istoric au fost precedate de viziunile altor gînditori. În acest sens se poate menționa publicistul, sociologul şi naturalistul *Nicolai Danilevski* (1822–1885) cu lucrarea sa "Rusia şi Europa" (1869); talentatul filozof personalist *Nicolai Berdiaev* (1877–1948), în special cu articolul "Picasso" (1914) şi

lucrarea "Voința către viață şi voința către cultură" (1922); *Friedrich Nietzsche* (1844–1900), ce înaintează în creația sa necesitatea reevaluării tuturor valorilor; *Albert Schweitzer* (1875–1965) cu lucrările "Dezmembrarea şi renaşterea culturii" (1923) şi "Cultura şi etica" (1923); sociologul *Pitirim Sorokin* (1889–1968) cu lucrarea de mari proporții "Dinamica socială şi dinamică culturală".

Problematica declinului culturii sau a crizei în dezvoltarea ei este foarte vastă. Ea nu poate fi cuprinsă sub toate aspectele într-o lucrare de mici proporții. De aceea obiectivul reflecțiilor date constă în trasarea unei logici în apariția şi modalitățile de examinare a problemei, ea fiind realizată prin evidențierea viziunilor filozofice ale unor autori reprezentativi în tratarea subiectului dat.

Conştientizarea temei necesită de asemenea corectitudine în utilizarea şi delimitarea noțiunilor "declin" şi "criză". Termenii conțin o nuanță de diferend calitativ. Aşa, **declinul** presupune o decădere, un regres pînă la degradare de nivel a dezvoltării ulterioare. El poate conduce la apusul unei culturi, la moartea ei. Pe cînd **criza** se constituie din manifestarea contradicțiilor, tensiunilor în cadrul unei culturi. În evoluția fenomenului cultural ele pot duce la declin, dar acesta nu este o urmare inevitabilă. Adesea din zbuciumul spiritual cultura ca fenomen obține victorie, iar prin reprezentanții ei de mare talent – o avansare la o nouă treaptă de dezvoltare. Deci, între aceste noțiuni nu se întrevede o sinonimie, ci o tangență. Să precăutăm unele dezbateri concrete. În Rusia secolului al XIX-lea s-a impus prin viziunea sa Danilevski.

***Nicolai Danilevski*** în lucrarea "*Rusia şi Europa*" tratează tipurile istorico-culturale (zece la număr) în baza ideii slavofile a mesianismului culturii ruse în opoziția celei occidentale. Tipurile culturale evoluționează şi realizează potențiile sale lăuntrice la fel ca organismele biologice. Ele se epuizează

total sau parţial schimbîndu-se unul cu altul. În rezultat apare un tip calitativ nou – tipul slavean – cu deplinătate exprimat în poporul rus. În preamărirea şi contrapunerea lui culturii europene sociologul denotă ideologie panslavistă. Ideile sale au rămas însă în hotarele gîndirii ruse. Ele chiar au fost apreciate de liberalii ruşi ca o încălcare a tradiţiei umaniste a culturii ruse (V. Soloviov). Poate că nu merita amintit numai pentru faptul precedentului istoric, dar la începutul anilor '90 ai secolului al XX-lea s-a făcut încercarea de a găsi o coincidenţă la Spengler şi Danilevski[1]. Pe acest fundal de analogie se încearcă a trece cu vederea şovinismul ultimului, politica confruntării şi diminuării altor popoare în susţinerea idealurilor statale ale ţarismului rus, părtaşul cărora era Danilevski. În prezent ideile sale se reabilitează în Rusia de unii teoriticieni, politicieni fără a face o trimitere la ele.

Amurgul culturii europene este precăutat într-o manieră originală de către ***O. Spengler***. La el şi la Danilevski s-ar putea constata o analogie în metodica biologică de cercetare a fenomenului culturii, în unele coincidente în tratarea de conţinut a tipurilor culturale. Însă concluziile sunt cu diferende.

Apariţia operei "*Declinul Europei*" a fost senzaţională prin idei şi bogăţia materialului cu care operează autorul. În ea dominantă este argumentarea declinului culturii europene. Concepţia acestui declin conţine următoarele momente:

- tradiţia interpretării culturii, istoriei şi progresului este necorectă. Nu există istorie universală şi progres liniar în ea, de altfel ca şi o cultură general-umană. Împărţirea istoriei în epoci (antică, medievală, modernă) este săracă şi prezintă o schemă lipsită de sens;

- orice cultură concretă, asemenea unui organism viu, are istoria şi etapele sale de dezvoltare (copilăria, adolescenţa,

[1] Философские науки.–1990.– Nr.7.–P. 36–43.

maturitatea, bătrînețea şi moartea). În acest context se poate vorbi despre fenomenul marilor culturi, ce cu forțe enorme concresc din subsolurile țării sale. Fiecare din ele lasă amprente omenirii într-o formă individuală, în ideea, viața, pasiunile, dorințele şi simțirile sale proprii;

- opt tipuri de cultură se enumeră: egipteană, indiană, babiloneană, chineză, "apolinică" (greco-romană), "magică" (bizantino-arabă), "faustiana" (occidentală) şi cultura maia. Fiecare cultură are durata ei – aproximativ o mie de ani;

- fiecare tip de cultură e închis. Conținutul, forma, stilul tipului sunt individuale, ele nu-s transmisibile şi nici nu pot fi împrumutate. Dinamica, ritmul dezvoltării este propriu în realizarea potențelor sale de la copilărie, la înflorire şi amurg. Cultura se epuizează în ideea sa. Săvîrşirea sarcinii sale este identică cu săvîrşirea vieții;

- epuizarea potențelor tipului culturii nu pune capăt dezvoltării omenirii. Ajungînd la un nivel de perfecțiune într-o direcție, devine necesar a porni pe o altă cale culturală. În ea se vor manifesta alte forțe spirituale şi se va actualiza o altă idee. De aici – nici o cultură, nici un popor nu se poate mîndri cu faptul că prin sine prezintă punctul suprem al progresului istoric. Cînd sufletul culturii şi-a realizat potențele ce le conținea, se instaurează liniştea, automulțumirea, apatia. Cultura amurgeşte şi moare. Moartea ei, ca şi viața, este irepetabilă. În legătură cu aceasta criza culturii este un fenomen unical şi este determinat de modul specific al existenței ei;

- în epoca de criză se revalorifică valorile culturale ale tipului dat. Ele se dezintegrează. Ca rezultat, se schimbă caracterul concepției despre lume a omului. În aceste momente se actualizează sentimentul nesiguranței ființei, a ruperii legăturii timpurilor, se manifestă neîncredere în rațiunea şi logica culturii, o însemnătate deosebită se atribuie problemelor morții, vinei istorice, se răspîndeşte mistica;

- în epoca de criză a culturii se instaurează civilizația. Ea, de fapt, e moartea culturii. Astfel, cultura în tipul ei unical o singură dată apare, există, trece etapa de criză şi moare. Ea şi prin aceste momente este unicală.

La Spengler se evidențiază deplina izolație a culturilor concrete, negarea continuității sau influențelor în procesul dezvoltării lor. Iar cu primele semne de criză se trece nemijlocit la reevaluarea valorilor. În acest radicalism al hotărîrii şi încrederii cu care se afirmă, în reevaluarea valorilor odată cu începutul crizei se simte o puternică influență a lui Nietzsche. Iar în ce priveşte concluzia unicității tipurilor de cultură, existenței, epuizării potențelor şi morții lor, o altă concluzie nici nu putea fi făcută. Ea reiese din metoda biologică a investigației culturii. Cultura, tratată prin analogie cu organismul viu, devine asemenea unei flori, vegetații care într-adevăr depinde de sol, climă, altitudine geografică ş.a.

***Nicolai Berdiaev*** denotă cu totul altă mentalitate în precăutarea destinului culturii. În articolul *"Picasso"* întrevede nu o constatare a crizei culturii, dar o constatare a unui schimb de situație în care se face cultura.

Scris pe urmele impresiei produse de expoziția de artă modernă europeană (organizată în galeria mecenatului şi cunoscătorului de artă S. Șciukin), articolul prezintă o comparație a picturii frumoase şi vioi a lui Gauguin şi a sumbrului cubism al lui Picasso. Groaza este sentimentul încercat de Berdiaev în fața creației cubismului. Groaza pentru soarta picturii, artei şi vieții cosmice însăşi. După răceala, amurgul şi frica trezite de aceste opere, pare că iarna va domni şi nu va mai veni primăvara cosmică. În ele se petrece o tainică lungire a cosmosului. În disocierea analitică a formelor, în căutarea geometrică a lor lui Berdiaev i se pare că pictorul a ajuns în era de piatră. Dacă în Franța impresionismul picturii se află în căutarea frumuseții exclusive, dar cu prețul pier-

derii, înmuierii formelor tari, stabile, atunci cubismul este reacţia împotriva acestei răzmuieri şi o căutare de geometrie în lumea obiectelor, în scheletul lucrărilor ascunse după învelişuri moi. Greutatea, tăria şi stîngeneala figurilor geometrice este însă aparentă. În dosul lor autorul descoperă că lumea materială nu e substanţială. În adîncul cuceritoarei şi ademenitoarei frumuseţi feminine pictorul întrezăreşte groaza disocierii şi putrefacţiei. Acolo, în substratele lumii materiale, se văd monştri ascunşi. Acestea-s grimasele demonice ale înferecatelor spirite ale naturii. Încă un pic în adîncime şi nu va mai fi nici o materialitate, dar numai formaţia lăuntrică a naturii, ierarhia spiritelor. Criza picturii inevitabil va conduce la ieşirea din fizic, din materialul trupesc într-un alt, superior plan.

Criza picturii, ce s-a rupt de cetatea materializării, cristalizării, formei lumii fizice constă în dematerializarea, dezintruchiparea ei. În pictură se întîmplă ceva opus însăşi artei plastice. Ea hotărît se rupe de Antichitate, trecînd de la corpuri şi chipuri fizice la cele eterice şi astrale. Berdiaev constată procesul de pulverizare a corpului material în cubism şi futurism. Într-o astfel de artă lumea materială e doar funcţională, şi nu substanţială. Spiritul uman trece într-o altă vîrstă în toate sferele lui (ştiinţă, artă, religie, filozofie). Numai că în frumosul acestei alte vîrste nu s-a ajuns la realizări, dar ea e în căutări. Exact astfel se întîmplă în pictura lui Picasso. Picasso e un pictor minunat, adînc emoţionant, dar nu are realizări în frumos. El e cu totul în trecere, el tot e criză. Picasso nu e o nouă creaţie. El e sfîrşitul celei vechi[1].

Berdiaev intuieşte totuşi potenţialul lui Picasso în lupta lui pentru o nouă armonie artistică ce va depăşi disocierea omului, înstrăinarea lui de la adevăratele valori ale realităţii. Să nu uităm că la 1914 cubismul lui Picasso era la început, iar

[1] *Бердяев Н.* Пикассо // Философские науки. – 1990. – Nr.7.– P. 72-75

filozoful rus îl apreciază de pe poziţiile teurgiei şi antropodiceei sale. Reieşind din ea, el întrezăreşte în criza artei posibilitatea apariţiei activităţii omului creator în comun cu Domnul întru ieşirea în afara limitelor lumii existente. Acesta şi este sensul creaţiei. Deci, criza nu e veşnică, nu e sinescop. Ea e moment de căutare, reculegere şi depăşire.

Adînca intuiţie de cercetător, de încîntat cunoscător al artei clasice permite lui Berdiaev a fixa cu mare precizie schimbarea de situaţie în artele plastice, în artă şi cultură în general. Trecerea de la o vîrstă la alta, de la o modalitate de spiritualizare a materialului la o altă modalitate rămîne încă neînţeleasă, neconturată la 1914. Filozoful, însă, cu optimism schiţează posibilitatea unei noi frumuseţi într-o nouă variantă creativă, deosebită de cea a lui Botticelli şi Leonardo rămasă deja în veşnicie. Iar criza se exprimă în conştientizarea insuccesului acestei noi creaţii, a imposibilităţii de revărsare în cultură, în valorile ei a energiei creative.

În lucrarea "*Voinţa către viaţă şi voinţa către cultură*" Berdiaev abordează o temă extrem de discutabilă în acea perioadă. Ea ţine de raportul cultură-civilizaţie. Autorul susţine că aceasta este problema viitoarei noastre soarte. De aici se explică excepţionalul succes al operei lui Spengler, fiindcă nimic nu-l afectează pe om mai mult decît soarta sa. Filozoful ocazional observă că declinul culturii a fost tratat de mai mulţi gînditori atît ruşi (Dostoevski, Homiacov, Leontiev), cît şi europeni (Nietzsche). În problemă se reliefează cîteva aspecte. Ne mărginim la general vizavi de criza culturii în viziunea marelui filozof.

Berdiaev afirmă că după înflorirea, complexitatea dezvoltării şi atingerea rafinamentului de către o cultură, în ea începe un proces de epuizare, secătuire a forţelor creative, se produce o stingere a spiritului ei, o nihilare spirituală. În asemenea situaţii cultura se orientează spre realizarea practică a

măreției vieții, spre organizarea ei pragmatică şi cu o extindere în larg, în suprafață. Iar înflorirea "ştiințelor şi artelor", adîncimea şi finețea gîndului, supremele culmi ale creației artistice, contemplarea ştiințelor şi a geniilor – toate acestea încetează de a mai fi sesizate ca adevărată, reală "viață". Toate acestea nu mai entuziasmează, nu inspiră. Se naşte încordata voință către "viață", către practica vieții, către măreția şi satisfacțiile ei, către dominația "vieții". Această tendință distruge cultura, aduce cu sine moartea culturii… Prea mult se doreşte "a trăi", a construi "viața", a organiza "viața" în epoca declinului cultural[1].

Comparînd cultura cu viața trivială, Berdiaev accentuează incompatibilitatea culturii cu hapsînia şi nesățul de viață. Într-o astfel de viață scopul nu se fondează pe cultura spirituală, care totdeauna este aristocratică. Ea este de calitate şi nu tinde spre cantitate. Cultura prezintă o sinevaloare. Atingerea ei necesită voință, contemplare, cunoaştere şi creație dezinteresată a geniului. Dar aceasta nu se mai doreşte. Începutul cantitativ îl domină pe cel calitativ. Se produce o entropie de energie şi cultura nu se menține la înălțimea cucerită. Cultura nu este realizarea noii vieți, noii existențe. Ea realizează doar noi valori. Ele poartă semnul simbolicului, dar nu al realului. Cultura realizează adevărul doar în cunoaştere, în cărți ştiințifice şi filozofice, nu în viață; binele – în moravuri, existență şi norme sociale, nu în binele vieții; frumosul – în cărți de poezie şi în picturi, în statui şi monumente arhitecturale, în reprezentări teatrale şi concerte; dumnezeiescul – numai în cult şi simbolica religioasă. Berdiaev se întreabă, unde este atunci "viața"? Reala ei prefacere parcă nu se obține în cultură. Cu toate că mişcarea înăuntrul culturii cu formele ei cristalizate are tendința de a ieşi în afara limitelor ei către

[1] *Бердяев Н*. Смысл истории.– М.: Мысль, 1990, p. 163-164.

viață, practică, putere. Pe aceste căi, susține autorul, se înfăptuieşte trecerea culturii în civilizație.

Pentru a demonstra existența unei mari diferențe între procesul creativ al culturii şi viață (calitățile ei sociale) Berdiaev aduce ca exemplu epoca Renaşterii şi dezvoltarea Germaniei în sec. al XVIII-lea şi al XIX-lea. Evident, scrie autorul, de ce romanticul Nietzsche, sufocat în nesuferita civilizație, avea atracția îndrăgostitului față de Renaştere. În ea vedea adevărata şi măreața viață. Dar, constată Berdiaev, asemenea viață acolo nu a existat. La real ea era îngrozitoare, rea şi niciodată n-a realizat frumusețea în desăvîrşirea ei pământească. Viața lui Leonardo şi Michel Andgello a fost o totală tragedie şi suferință[1]. Exact acelaşi lucru se întîmplă în Germania perioadei menționate. Țară a poeților şi filozofilor, în cîteva decenii în ea s-a lansat o întreagă pleiadă de genialități (Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Kant, Hegel, Novalis ş.a.). Despre acest timp se va vorbi mai apoi, scrie filozoful, ca despre un rai pierdut. Însă viața de atunci nu se afla sub semnul bunăstării. Din contra, ea era săracă, filistină, statul slab şi fărîmițat în mici pământuri. Nici pomină de vreo măreție a vieții. Dar cultura înflorea şi o înfăptuiau doar cele mai înalte piscuri ale poporului german, care la general se afla într-o situație destul de jalnică. Aşa era pretutindeni. "Cultura întotdeauna a fost marele insucces al vieții", – scrie cu regret Berdiaev. În acest dezacord între cultură şi viață filozoful întrevede o legitate. Ea se exprimă în distanțarea civilizației de cultură, în cadrul căreia civilizația încerca a realiza "viața". Dar tragedia culturii şi civilizației consta în faptul că în condițiile marilor cuceriri ale tehnicii deja nu mai era posibilă apariția în Anglia a lui Shakespeare şi Biron, iar în Italia – a lui Dante şi Michel Andgello.

[1] *Бердяев Н*. Op. cit., p. 165.

Berdiaev perseverent analizează relația culturii cu civilizația din care depistează cauza generală a crizei culturii. Ea constă în tendința obiectiv prezentă în orice cultură de a descinde, de a pierde supremația idealurilor sale. Această tendință se formează pe parcursul evoluției culturale. La începuturile ei cultura este un produs al diferențierii cultului religios şi desfăşurării conținutului său în diferite direcții. Gîndirea filozofică, cunoaşterea ştiințifică, arta, morala sincretic se conțineau în cult. Cea mai veche cultură – egipteană îşi are începutul în templu. Ea este legată de cultul strămoşilor, de datine şi tradiții, conține simbolică sfîntă cu semnele şi asemănarea altei spirituale realități. Orice cultură, chiar şi cea materială, este cultura spiritului. Dar pe parcurs aceste fundamente religioase şi spirituale ale culturii se descompun, iar simbolica ei este detronată. Astfel, cultura antică şi cea occidental-europeană, trecută prin "iluminism", rupe cu simbolurile şi adevărurile ei. Cultura se trezeşte în situația (de obicei caracteristică ei) de sineîndoială în temelia sa. Ea singură îşi pregăteşte moartea, îşi istoveşte spiritul, îşi difuză energia proprie. În această modalitate cultura trece din stadiul "organic" în cel "critic". Imposibilitatea culturii de a se menține stabil în perioada înfloririi sale determină trecerea ei în civilizație. Iar prin voința de viață, de putere şi măreție, de fericire şi plăcere ea denotă din interiorul său tendința civilizatoare.

Filozoful, evidențiind punctele tangențiale dintre cultură şi civilizație, vede marile lor diferențe. Aşa civilizația, spre deosebire de cultură, este cointeresată preponderent în putere, măreție şi plăcerile vieții. Pe cînd în cultură ele se manifestă ca tendință şi nu domină. Cultura este dezinteresată în supremele valori ce le produce. Cultura şi civilizația se prezintă astfel ca procese opuse. Dinamica lor dialectică provoacă o încordare. În tendința civilizatoare încordarea ia proporții organizate pentru dispunerea de o viață deosebită de cea pre-

cedentă. Cînd se atinge punctul culminant al eforturilor, atunci cultura în adevăratul ei sens se termină şi începe civilizaţia. Ea este o trecere de la crearea valorilor la scufundarea în valul vertiginos al "vieţii", la căutarea ei în permanenţă, o trecere la încercarea sentimentului de încîntare de forţele vieţii. Între timp, în cultură se încuibă tendinţa practic-utilitară, "realistă", adică civilizatoare. Berdiaev constată "că în asemenea condiţii marea filozofie, minunăţia artei, ca şi simbolica religioasă, mai mult nu trebuiesc. Ele nu reprezintă viaţa, dar iluziile ei. Cultura spirituală e recunoscută ca autominciuna conştiinţei dependente, fruct al socialului neorganizat. La moment se impune şi salvatorul – tehnica. Ea are destinaţia de a elibera omul de iluzii. În civilizaţie domină economismul. Aş zice, ea nu dă timp pentru pierderea forţelor sufleteşti în zadar. Cultura devine o suprastructură, iluzie, şi nu realitate. Pe cînd civilizaţia este tehnică prin natură. Ea e realistă, democratică, mecanică. Munca colectivă, dominantă în ea, exclude creaţia individuală atît de necesară culturii. Civilizaţia depersonifică, ea este mortală pentru originalitatea individuală. Începutul personal aparţine numai culturii. Voinţa către forţele vieţii distruge personalitatea. Acesta e paradoxul istoriei, socoate filozoful.

O altă cauză a degradării culturii, evidenţiată de Berdiaev, constă în schimbarea radicală a raportului ei cu natura. La aceasta contribuie pătrunderea maşinii, tehnicii în orice sferă a vieţii. De la contemplarea naturii omul trece la supunerea ei. Tehnica triumfă asupra spiritului organismului. Civilizaţia are baza tehnică, dar nu naturală şi spirituală. Chiar şi arta în civilizaţie îşi schimbă caracterul. El devine tehnic. Arta futuristă este foarte caracteristică pentru civilizaţie. Aşa cum arta simbolică – pentru cultură. În lucrarea "*Împărăţia Spiritului şi Împărăţia Cezarului*" Berdiaev spune: "Am avut deja ocazia să scriu de mai multe ori că puterea extraordinară a tehnicii a

revoluționat întreaga viață umană. Criza pe care o traversează omul e legată de faptul că organizarea sa fizică şi psihică nu corespunde stadiului actual al tehnicii. Sufletul şi trupul său au prins formă atunci cînd viața umană era încă în concordanță cu ritmul naturii, cînd omul mai ținea încă seama de existența unei ordini cosmice, cînd mai era legat de mama-terra. Dominația tehnicii înseamnă sfîrşitul erei telurice. Mediul organic natural al omului… poate fi distrus de tehnică”[1].

Intelectul, munca cultă contribuie la marile descoperiri ce dau naştere tehnicii. Pentru ca ea mai apoi să-şi supună cultura, să transforme arta, ştiința în mijloc de plăceri ale vieții. Arta devine un remediu pentru înfrumusețarea vieții organizate. Toată frumusețea culturii, legată de temple, palate, se localizează în muzee, pline de trupuri ale frumuseții. Civilizația muzeistică are un alt ritm, alte valori. Accelerarea proceselor vieții e orientată spre vampirul-viitor, forța şi fericirea viitoare. Încercînd un astfel de temp al rapidității, civilizația nu are trecut şi prezent. Ea nu are ieşire spre veşnicie ca în cultură, ea recunoaşte doar viitorul. Se face bine simțită o diferență de ritmuri ale organismului viu şi maşinii. Necoincidența ritmurilor organismului (care e mai lent) cu cel al tehnicii duce la expulzarea interiorului, intimității vieții la suprafață. Se petrece o preschimbare a scopului vieții cu mijloacele ei. Astfel scopurile vieții apun, se închid, se prezintă ca iluzii. Pentru ele nu merită să se piardă timp, energie. Reale deci devin nu scopurile, dar mijloacele. Coraportarea lor se încurcă şi se denaturează. Cultura devine numai mijloc pentru tehnica vieții.

Adînca spiritualitate a lui Berdiaev îi permite să privească şi să aprecieze real starea de lucruri. Filozoful socoate că odată

[1] *Berdiaev N.* Împ\r\]ia Spiritului [i Împ\r\]ia Cezarului. – Timi[oara: Amarcord, 1994, p. 51-52.

ce mişcarea civilizatoare a prins omul în mrejele ei, ea nu poate fi înlăturată printr-o negare romantică a maşinii. În aşa situaţie de asemenea nu este posibilă restaurarea culturii. În viziunea autorului, în perioada civilizaţiei ea va rămîne romantică şi prin aceasta orientată spre epocile trecute. Ieşire întrevede Berdiaev doar una singură – calea transformării religioase. Religia, cu toate că în noile condiţii devine şi ea pragmatică, poate fi utilă în organizarea vieţii, în amplificarea forţelor ei. Dar calea prefacerii religioase este o altă problemă. La Berdiaev este o concepţie aparte, care îl plasează în filozofia personalismului religios.

***Pitirim Sorokin***, sociolog rus-american, manifestă mai puţin pesimism în conceperea crizei culturii. El nu împărtăşeşte părerea că în modernitate cultura va dispare completamente, recunoscînd doar fenomenul decadenţei ei. În concepţia lui, Spengler de asemenea nu găseşte adevărate argumente în favoarea morţii culturii. În viziunea sa, ceea ce e apreciat ca moarte nu prezintă altceva decît un schimb al modului ei de existenţă, o reformare a sistemelor de valori în rezultatul dezintegrării lor. Aici Sorokin se apropie de viziunea lui Berdiaev.

P. Sorokin este autorul unui întreg şir de publicaţii cu tematică filozofică sau sociologică. Cea mai populară este "*Dinamica socială şi culturală*" (1937- 1941), în 4 volume, reeditată în mai multe rînduri. În ea autorul precaută criza timpului nostru, pune o diagnoză a crizei în artă, religie, filozofie, ştiinţă, etică şi drept. În diagnostica crizei autorul evidenţiază două tipuri mai frecvent menţionate:

– Criza obişnuită. Ea este asemenea celor ce s-au mai produs în societatea occidentală în fiecare secol. Adesea unii experţi o reduc la conflictul "oamenilor răi" de tipul Hitler, Stalin, Mussolini, pe de o parte, şi a "oamenilor buni", de tipul Churchill şi Roosevelt, – pe de alta.

– Diagnoza mai pesimistă, ce priveşte criza culturii ca o agonie a morţii societăţii şi culturii occidentale. Adepţii ei, în

frunte cu O. Spengler, ne încredinţează că orice cultură este muribundă[1]. În viziunea lui Sorokin, aceste cauze nu sunt absolut corecte şi socoate că nu este vorba despre criză obişnuită, ci extraordinară. Aceasta este criza întregii vieţi, a modului de gîndire şi de comportament, caracteristice acum societăţii. Ea cuprinde arta şi ştiinţa, filozofia şi religia, dreptul şi morala, modul de viaţă şi moravurile. Criza include în sine formele de organizare socială, politică şi economică, chiar formele căsătoriei şi familia. Sorokin socoate că la aceasta contribuie devalorizarea valorilor ce au servit în permanenţă în calitate de fundament al societăţii. Astfel, se accentuează incorectitudinea acestor cauze în ambele variante. Iar teoriile construite în jurul lor sunt simple analogii făcute în noţiuni nedeterminate, în universalii neexistente şi declaraţii fără sens. Între timp, scrie autorul, analiza consecventă a situaţiei ne arată că prezenta criză este doar destrămarea formei senzitive (senzative) a societăţii şi culturii, după care va urma o nouă integrare. Ea, consolidată, va merita aceeaşi atenţie pe care am acordat-o culturii, acum în criză, în zilele slăvii şi înfloririi ei. Deoarece schimbarea unui mod de viaţă a unui om cu alt mod nu înseamnă moartea precedentului, exact aşa perindarea unei culturi cu alta nu înseamnă moartea ei[2]. Pornind de la această idee, Sorokin creează un model de lămurire a crizelor culturii ce au mai avut loc în istorie. Conform lui, în istorie permanent se manifestă trei tipuri integrale de cultură ce au scopuri diferite. Stilul fiecărui tip cultural este determinat de reprezentările despre natura realităţii, despre natura necesităţilor şi nivelul satisfacţiei lor, despre căile lor de satisfacţie. În dependenţă de caracterul acestor componente se

[1] *Сорокин Питирим.* Человек. Цивилизация. Общество.– Москва, 1992, p. 428.
[2] *Сорокин П.* Op. cit., p. 432 – 433.

formează trei tipuri principale de cultură: *ideațională*, (*ideational* – în ea dominantă este ideea Domnului), *senzitivă* (*senzitive* – contemplarea senzorială) şi *idealistă* (*idealistic* – cunoaşterea intuitivă). Sunt de asemenea tipuri mixte. La baza crizei lor se află un principiu fundamental – mijlocul de cunoaştere. Deoarece el este relativ, el conține în sine cauza dezintegrării culturii. Procesul cunoaşterii duce la apariția erorilor. Cultura în asemenea condiții nu-şi poate îndeplini funcțiile. Satisfacția necesităților nu se adaptează adecvat noii situații şi aşa se produce un schimb de viziune. Astfel, se înfăptuieşte trecerea la alt tip de cultură.

Cultura modernă e de tipul senzorial. Ea domină deja şase secole şi acum a intrat în perioada amurgului său. Cauza generală a crizei se cuibăreşte în empirismul şi materialismul timpului nou, care îngustează lumea valorilor, desparte adevărul, binele şi frumosul, generează o ştiință cinică gata să deservească orice. Empirismul la fel duce la degradarea omului şi la relativismul valorilor culturale. Cultura senzitivă actuală rupe legăturile intersociale şi se transformă pe parcurs în "muzeu al patologiilor socioculturale", în "gunoişte culturală". Dar ea are atît neajunsuri, cît şi ajunsuri. Sorokin în multe amănunte le scoate la iveală prin exemplul artelor frumoase. Aşa, către demnități se atribuie:

– Perfecțiunea tehnică ce nu era trăsătură a artei unui alt secol decît celui de-al XX-lea. Cu mijloacele tehnice existente se poate imita orice artă din trecut. Pe lîngă aceasta în arta modernă s-au creat şedevre imposibile în alte timpuri;

– Cultura cantitativ conține creații artistice fără precedent în volum şi mărime: clădiri, orchestre, coruri, romane, poeme – toate enorme în comparație cu proporțiile celor clasice. Această cultură a obținut familiarizarea tuturora cu ajunsurile ei prin linia şi culoarea automobilului, forma şi culoarea vestimentației, sălile de concert accesibile ş.a. Arta pătrunde în

viața de toate zilele a omului contemporan;

– Diversitatea infinită a artei a devenit trăsătură tipică. Ea nu este limitată de vreun stil, este pe gustul tuturor. În ea sunt prezente primitivismul, clasicismul, baroco şi rococo; idealul şi sentimentalul, sentimentalul religios şi cel modern; conservatismul şi novația. Ea este asemenea unui supermarket sau unei enciclopedii, unde poți găsi totul. Desigur, ea este un fenomen unical şi merită mai degrabă laudă decît critică;

– Arta senzitivă, cu stima ce o poartă pentru valorile create de ea, nu are nevoie de apologii aduse talentelor trecutului (Brams, Balzac, Vagner, Ceaikovski ş.a.). Orice maestru al artei curente este la fel de iscusit în domeniul său ca orice maestru al culturilor precedente. În acest sens arta contemporană a îmbogățit cultura şi într-o mare măsură l-a înobilat pe om[1]. Dar ea totodată are multe metehne ereditare, care nu sunt periculoase atît cît arta se dezvoltă. Însă intrînd în faza epuizării energiei sale, propriii viruşi o conduc la sterilitate în "decadence" şi apoi la distrugere. Sorokin evidențiază următoarele vicii ale artei contemporane:

1. Funcția producerii plăcerii duce arta la distrugerea ei, deoarece una din valorile ei de bază socioculturale se minimizează pînă la nivelul plăcerii sentimentale de tipul "vin-femeie-cîntec".

2. Arta, încercînd să redea realitatea aşa cum se "deschide" organelor de simț, devine din ce în ce mai iluzorie. Ea nu redă esența fenomenului senzorial, devine superficială, goală şi nedesăvîrşită reprezentare.

3. Ea, în căutarea materiei senzaționale, foarte solicitată de public, se distanțează de fenomenele pozitive şi înclină spre cele negative, de la cele normale – la cele patologice.

4. Încîntătoarea diversitate a artei tinde spre căutarea unei

[1] *Сорокин П.* Op. cit., p. 449 – 450.

mai mari varietăţi. Ea dezechilibrează unitatea ei, îi distruge armonia şi o transformă într-un ocean al haosului şi neperseverenţei.

5. Diversitatea şi tendinţa de a produce plăceri stimulează permanenta complicare a mijloacelor tehnice ce duce la paguba valorilor ei interne.

6. Arta senzitivă este arta creată de profesionali pentru public. Specializarea, ce se produce în ea, este pozitivă, pe de o parte. Iar pe de alta, ea duce la distanţarea creatorului de comunitate – factor ce face să sufere şi unii, şi alţii, dar mai ales artele plastice[1].

Amănunţita incursiune în demnităţile şi viciile artei senzitive se încununează cu un protest declarat ei de autor şi cu speranţa că arta modernistă va găsi pînă la urmă modalităţi de a înfăptui o trecere la o nouă cultură ideaţională sau idealistă. Ultima mai puţin posibilă.

Aceleaşi tendinţe de criză şi necesitate a înnoirilor sunt consemnate în toate sferele vieţii contemporane. Dar, socoate Sorokin, criza culturii cel mai evident se manifestă în sfera moralei[2]. Criza moralei actuale este caracterizată de cinci trăsături specifice, determinate de normele etice senzitive:

– Utilitarul în înţelesul ei senzitiv. Omul aderă la util şi rentabil. Atitudine ce se răsfrînge şi asupra ştiinţei, religiei. Şi în Dumnezeu se crede, dacă este de folos, observă Sorokin;

– Hedonismul în forma sa cea mai senzitivă. Plăcerea e introdusă şi acolo unde valorile nu au nevoie de ea pentru a fi valori. Ceea ce nu conţine plăcere (lecţia, actele filantropice, căznirea şi omorurile) nu este preţuit;

– "Nebunia banilor" existentă în mii de forme. Din toate (titluri, slavă rea, răpire, slavă pe tărîmul ştiinţei, politică,

[1] *Сорокин П.* Op. cit., p. 450 – 460.
[2] Ibidem, p. 489 – 494.

război, joc) se sustrage un folos bănesc;

– Atomismul moral, relativismul, nihilismul. Nici o valoare nu e absolută şi sfîntă. Anarhia moralei e provocată de lipsa unui imperativ categoric ce i-ar putea uni pe toţi. În asemenea condiţii fiecare om îşi este sie un legist moral propriu. Neaprobînd normele morale absolute, cultura senzitivă actuală ajunge la sinucidere;

– Dominaţia puterii şi constrîngerii în viaţa socială, în relaţiile interpersonale şi grupale. Lipsa normelor morale absolute duce la unicul mijloc de autoapărare – forţa. Dacă ea se va prelungi, viaţa socială va deveni imposibilă.

În concepţia lui Sorokin, culturalul determină socialul. De aceea unica ieşire din calamităţile create este trecerea la alt tip de cultură. Mai puţin probabilă este cultura de tip idealist, deoarece "sălbaticul om senzitiv" nu-i capabil de a se reforma în "om idealist". Reală poate deveni doar cultura ideaţională cu raţionalitatea ei. Purificarea se va petrece şi, inevitabil, se va petrece o înnoire a culturii. Reconstrucţia umanităţii se va realiza în baza principiului "dragostei altruiste". Aşadar, criza actuală a culturii nu este moartea ei, ci un semn al regenerării ei. Perioada prin care trece cultura este în căutare. Ea este creativă şi va promova idei îndrăznеţe şi în mod necesar va genera măreţe opere de artă.

***Albert Schweitzer***, filozof german, laureat al premiului Nobel, nu aderă la optimism în tratarea culturii. În una din primele sale lucrări "*Dezintegrarea şi renaşterea culturii*" învinuieşte în declinul culturii filozofia. Ea, în perioadele precedente, determina umanitatea la adînci meditaţii despre cultură, situaţia ei şi modalităţile ameliorării spiritului cult. Pe lîngă aceasta, filozofia nu numai menţinea în cîmpul viziunii sale valorile culturale, dar promova ideile sale în opinia publică. Însă de la mijlocul sec. al XIX-lea filozofia s-a transformat în pensionară şi nu mai muncea pentru formarea unei

viziuni universale despre cultură. Ea s-a adîncit în clasificarea cunoştinţelor istorice şi a ştiinţelor naturale pentru obţinerea unei noi concepţii despre lume. Preocupată mai ales de trecutul său istoric, ea n-a observat între timp cum s-a îndepărtat de traseul general al universalei vieţi spirituale. Filozofia nu-şi dădea seama că şi-a pierdut capacitatea şi caracterul de filozofie vioaie şi popularizatoare. Ea a încetat a mai învăţa oamenii să lupte pentru idealurile culturii. Iar lipsa atenţiei vis-a-vis de cultură a făcut-o să alunece chiar ea în starea de incultură[1]. Filozofia nu este, desigur, unica cauză a declinului culturii, dar învinuirea adusă ei este destul de gravă.

Pe lîngă cauza principală a declinului culturii, legată de mărginirea gîndirii, Schweitzer mai analizează condiţiile economice şi spirituale ale vieţii umane moderne. Se stabileşte coraportul acestor două "începuturi" ca nefavorabil. Iată de ce. În primul rînd, dezvoltarea culturii constă în aceea că idealurile raţionale, înţelepte sunt percepute de indivizi şi în polemica lor cu realitatea ele (idealurile) influenţează condiţiile de viaţă ale oamenilor spiritualizîndu-le. Idealurile, la rîndul lor, promovează indivizi culţi. Însă posibilitatea omului de a fi purtător al culturii depinde de faptul în ce măsură el este fiinţă gînditoare şi în acelaşi timp liberă. Dacă el se include din ce în ce mai mult în lupta pentru existenţa sa materială, idealurile lui se află sub incidenţa dictatului de interese predominant orientate spre ameliorarea propriilor condiţii de existenţă. În asemenea situaţie omul îşi pierde libertatea, iar idealurile culturii sunt lipsite de claritate şi armonie. În al doilea rînd, mulţi oameni în apăsătoarea şi supraîncărcata existenţă trăiesc nu ca fiinţe umane, ci ca forţă de muncă. Despre însemnătatea muncii lor ca o unitate a spiritului cu moralul în genere nu se poate vorbi în asemenea situaţie.

[1] *Швейцер А.*. Культура и этика. – Москва. 1973, p. 33 – 40.

Supraîncărcarea în muncă a omului contemporan devenită normă conduce la moartea în el a începutului spiritual. Educată din generaţie în generaţie în aşa mod, o asemenea fiinţă caută deja să nu depună efort spiritual pentru înnobilarea sa, ci pentru distracţii, dorinţa de a se "uita" şi trîndăvie absolută. Pe el nu-l interesează teatrul, dar cabareul, în discuţiile purtate – nu adîncimea de gînduri, dar superficialitatea şi observaţiile generale. Oamenii acestei societăţi se distanţează unul de altul tot mai mult. Mărginirea lor devine şi o frînă psihologică. Pericolul degradaţiei culturii creşte. În al treilea rînd, influenţează negativ organizarea birocratică a instituţiilor statale şi organizaţiilor actuale cu o conducere prea centralizată. Unele state culte nu mai pot depăşi această centralizare în actualitate. Schweitzer utilizează o metaforă potrivită în aceste pierderi culturale ale societăţii moderne: "Apare situaţia transformării pădurii în parc, în care despre bogăţia vegetaţiei forestiere nici nu mai poate fi vorba, chiar dacă acest proces poate avea calitate utilă"[1]. Omul devine atît de dependent de organizaţie, societate că el începe a o concepe ca pe o victorie a sa. El devine asemenea unei mingi ce-şi pierde elasticitatea, dar care menţine orice urmă de la apăsarea ei sau de la lovitura primită. Domină fanatismul colectivismului asupra individualului. Există pericolul pierderii omeniei. Aşa se poate intra într-o nouă epocă medievală.

Raporturile individ-societate sunt distruse nu numai intelectual, dar şi etic. Cedînd opinia sa personală, omul "statului cult–incult" refuză de la propria judecată morală. Opinia colectivă unificată nu se măsoară deja în măsuri morale, dar în măsura şi proporţia comodităţii şi utilităţii. În asemenea condiţii păgubesc cel mai mult sufletele. Iar aceasta face falite statele culte. Un adevăr groaznic este faptul că pe măsura

[1] *Швейцер А.* Op. cit., p. 47.

dezvoltării istorice a societăţii şi progresului vieţii ei economice posibilităţile înfloririi culturii nu se lărgesc, dar se îngustează. Adevăr rămas neconştientizat, susţine filozoful. Necesită menţionat faptul că legitatea a fost formulată în sec. al XVIII-lea de filozoful francez J.-J. Rousseau şi tocmai în condiţiile raţionalismului iluminist, favorabil dezvoltării culturale, conform lui Schweitzer. În viziunea filozofului german, tot în acest secol, filozofia îşi îndeplinea una din menirile sale – cultivarea maselor prin trezirea la o gîndire vie, contribuind la înarmarea lor cu idealuri culturale. Numai că Schweitzer vorbeşte la începutul sec. al XX-lea despre un declin al culturii în general, miezul căreia îl formează etica. Pe cînd Rousseau vedea declinul moralităţii odată cu dezvoltarea progresivă a societăţii.

Schweitzer susţine caracterul preponderent etic al culturii şi îşi exprimă nedumerirea că nimeni pînă acum n-a evidenţiat acest lucru în literatura mondială. Accentuează mai ales faptul că nu s-a întreprins în acest domeniu o clarificare de lucruri. Filozoful presupune că aceasta se socoate evident, deoarece scopul final al culturii este perfecţiunea morală a individului. Autorul totuşi consideră că acest proces culturalizator prin conţinutul său merită atenţie şi întreprinde o lungă incursiune în temă. Se evidenţiază caracterul dublu al culturii:

– dominaţia raţiunii asupra forţelor naturii;
– dominaţia raţiunii asupra intenţiilor şi convingerilor oamenilor.

Autorul de asemenea nu întrevede o diferenţă între cultură şi civilizaţie şi îşi exprimă dezacordul în contrapunerea acestor noţiuni. Filozoful socoate că putem vorbi despre cultură etică şi neetică sau civilizaţie etică sau neetică.

O altă cauză a pierderii spiritului etic din cîmpul viziunii este înaintarea forţelor materiale în comparaţie cu cele spirituale în sec. al XIX-lea. Pînă atunci ele acţionau paralel şi în concordanţă, întrecîndu-se parcă între ele. Însă intervine o in-

competenţă. Ea caracterizează şi pe oamenii de ştiinţă. Începe o dominaţie a faptelor şi o venerаţie a lor. La decăderea ştiinţei, culturii şi moralei şi-au adus aportul şi istoricii. În general oamenii de ştiinţă erau captivaţi mai mult de viziunile popoarelor sale, de specificul naţional, decît de esenţiala apreciere a faptelor, cum în principiu le-ar sta bine la oameni de profesiunea lor. Mai apoi intervine materialismul ce a răsturnat totul cu capul în jos. Valorile s-au inversat. Dar adevărul constă tocmai în inversul. Schweitzer e convins că în dezvoltarea societăţii culturalul determină socialul. De aceea calea ieşirii din criză este renaşterea culturii.

Filozoful îşi exprimă dezacordul cu cei ce socot declinul culturii un progres natural. Spiritul lui de mare umanist nu se poate împăca de asemenea cu recunoaşterea decăderii unei culturi şi a culturii generale a popoarelor lumii. Autorul nu le desparte şi socoate că nu sunt popoare ce nu ar fi incluse, total sau parţial, în procesul cultural mondial. Anume din această cauză contribuţia la renaşterea elementului constructiv al culturii – eticului – trebuie să fie comună. Lucru deloc uşor, dar care merită efort.

Reînnoirea culturii este un proces migălos. La el nu pot participa mişcări de masă. Purtătorul culturii este individul. El generează o nouă sistemă de viziuni, foarte des opusă opiniei publice, societăţii. Dar numai în individul aparte se poate naşte începutul etic. Filozofului îi este clar: "Cînd societatea îl influenţează pe individ mai puternic, decît individul societatea, atunci se începe degradarea culturii, deoarece în acest caz cu necesitate se minimizează mărimea hotărîtoare – dotaţiile spirituale şi morale ale omului"[1]. Se petrece astfel o demoralizare a societăţii, ea nu este capabilă de a înţelege şi rezolva problemele apărute. Aceasta duce la catastrofă. Unica

[1] *Швейцер А.* Op. cit., p. 75.

ieşire din situaţia dată este hotărîrea personală, accesibilă numai omului particular de a promova funcţia ideilor spiritual-etice. Aceasta este calea consolidării unei noi opinii sociale. Analogii istorice în acest sens nu sunt. Schweitzer zice că trecutul cunoaşte, desigur, exemple de luptă a spiritului gînditor individual împotriva spiritului dominant al timpului. Dar problema nu avea acuitatea celei din prezent. Va putea oare omul contemporan, se întrebă filozoful, să înfrunte timpul, opoziţia superorganizatei societăţi, ce dispune de mii de mijloace pentru a-l supune, să manifeste acţiune asupra ei? Ne pasc multe pericole, dar crearea unei noi concepţii despre lume este obiectivul timpului.

Fără concepţie despre lume, scrie Schweitzer, viaţa individului şi a societăţii reprezintă o dereglare patologică a "simţului superior al orientării". Platon, cînd afirma că filozofii trebuie să conducă statul şi numai atunci popoarele vor fi fericite, nu avea dreptate. Gînditorii au o destinaţie mai importantă decît cea de a conduce. Ei trebuie în retragere să mediteze adînc şi multilateral despre viitoarele bătălii ale vieţii. Iar cei ce joacă roluri în viaţa socială sunt practicieni realizatori ai directivelor trasate de marile personalităţi ca filozofii.

Cum trebuie să fie concepţia despre lume pentru a corespunde obiectivului culturologic?– se întreba filozoful. Ea trebuie să fie:

1. *Gînditoare*. Născută de gînd şi îndreptată spre gîndire ea numai aşa poate deveni forţă spirituală.

2. *Optimistă şi etică*. Concepţia optimistă susţine viaţa ca valoare în sine.

Etica – sferă a activităţii omului – este îndreptată spre perfecţiunea internă a personalităţii. Pesimismul etic (brahmanii, Schopenhauer) nu urmăreşte scopul de a influenţa lumea. Este timpul, susţine Schweitzer, a ne reîntoarce la conştientizarea sensului vieţii şi a ne lămuri singuri pentru sine în esenţa

noastră ca personalitate. Deci direcţia mişcării este clară, chiar dacă căile ce ar duce spre realizarea scopului nu se întrevăd[1].

Am prezentat o panoramă a problematicii declinului culturii, crizei şi a necesităţilor renaşterii ei. Această tradiţie intelectuală apărută la începutul sec. al XX-lea a avut ca obiectiv atenţionarea faptului pierderii unor valori fundamentale pentru umanitate. Nimeni din oamenii gînditori nu se îndoiesc, probabil, în miracolul pe care îl poate săvîrşi o cultură pătrunsă adînc în sensul vieţii unui popor, în existenţa lui socială. Poate părea destul de idealistă tratarea rolului culturii, dar fără idealuri bine determinate şi intrate în mentalitatea poporului orice efort social poate suferi eşec. Analiza teoretică, cred, ne poate revărsa lumină şi asupra situaţiei actuale a poporului nostru.

[1] *Швейцер А.* Op. cit., p. 78 – 93.

**DIN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE**
**Partea II**
Epoca modernă şi contemporană
***Manual***

Redactor: ***Ariadna STRUNGARU***
Asistența computerizată: ***Valentina OCULOVA***
***Serghei SOCINSCHI***

Semnat pentru tipar 04.01.99. Formatul 60x84 $^{1}/_{16}$.
Rotaprint. Coli de tipar 27,5. Coli editoriale 40,0.
Comanda 52. Tirajul 100.

Secția Poligrafie Operativă a USM
MD 2009. Chişinău, str. A. Mateevici, 60